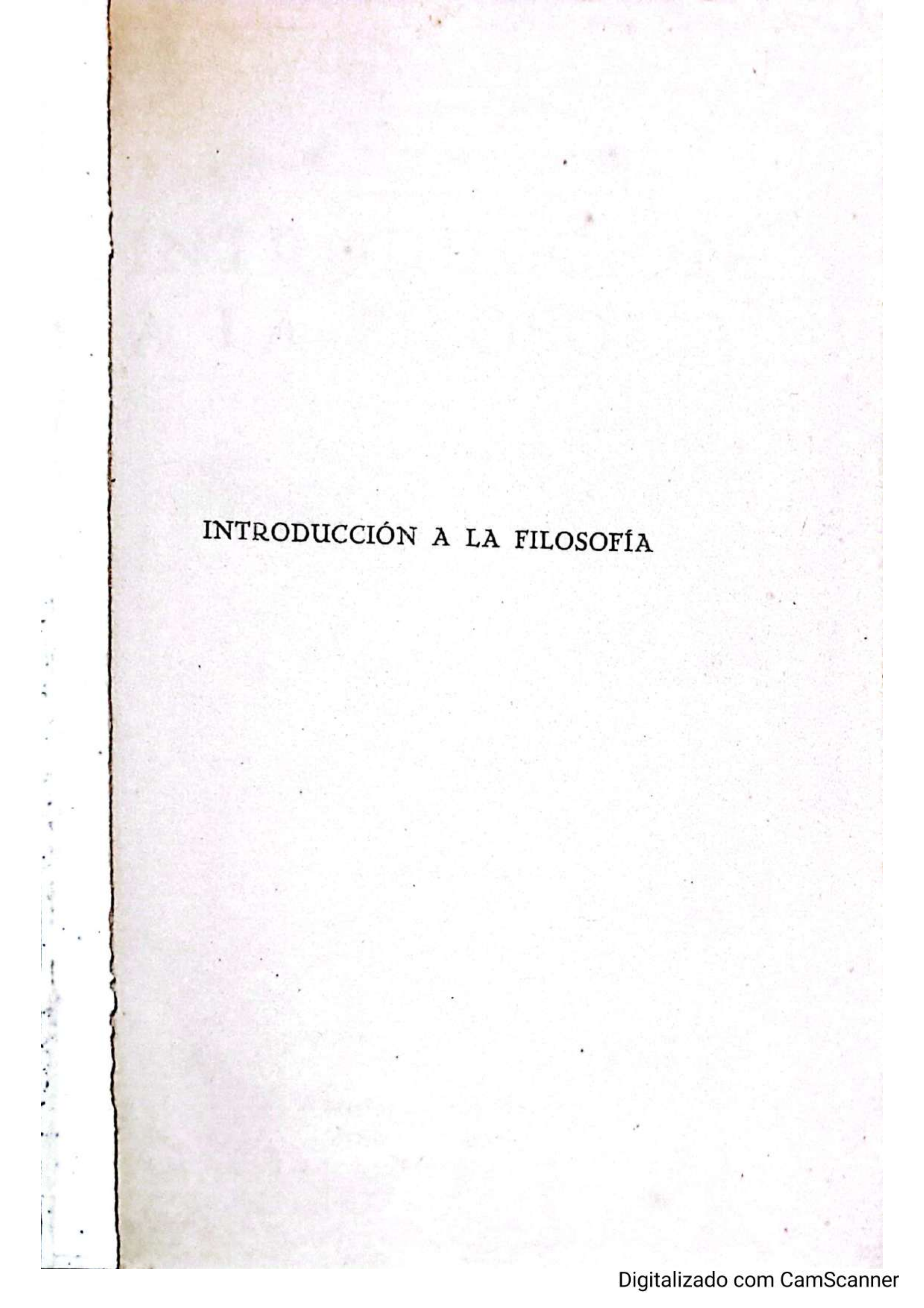




INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

A. MÜLLER

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR
JOSÉ GAOS

Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid



Imprenta de Galo Sáez. Mesón de Paños, 6. Teléfono 11944.

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Del 15 al 17 de septiembre de 1929 se celebró en Leipzig un Congreso organizado por la Sociedad para el Progreso de la Ciencia racional de la Naturaleza, en unión con la Asociación Federico Guillermo Schelling. En su discurso-programa hizo el profesor F. P. las siguientes consideraciones. La manera de concebir la relación entre la filosofía y la ciencia natural ha cambiado de raíz. Tiene hoy un cierto carácter definitivo la evidencia de que, frente al empirismo y al dualismo, sólo el racionalismo tiene razón. Hasta hace poco ha opuesto aún dificultades el hecho de la ciencia física. Hoy sabemos que ésta sólo es un conjunto de tautologías. El pensamiento y la transformación tautológica de las observaciones son los únicos medios de conocimiento. He aquí por qué se convierte la ciencia natural en un apéndice de la filosofía, cuya única misión es analizar el material de observación, de tal suerte que resulte claramente visible su constitución a base de elementos del pensamiento. A continuación habló el profesor H. H. sobre la geometría esférica de Lie. En el fondo, es la cosa muy sencilla. Hay en el mundo una multitud de esferas, las cuales se hallan en tal relación que sus radios pueden coordinarse unívocamente a las representaciones mayor y menor. Todo lo demás es lírica. Siguió el profesor R. H. con una conferencia sobre las especies de magnitudes conocidas en la física. Como hoy es necesario comprender la matemática y la ciencia natural partiendo de la filosofía, no son admisibles aquellas ideologías científico-naturales que no hagan justicia al efectivo trabajo intelectual. El conferenciante aclaró estas afirmaciones con un ejemplo. Hay que abandonar la física de las magnitudes escalares, vectoriales y tensoriales, porque no responde a la situación real. Las investigaciones más cuidadosas han dado por resultado que para no meterse en un callejón sin

salida hay que subordinar la actual teoría física de las magnitudes a una nueva, a la teoría de las magnitudes aparentes, de las cuales son sólo casos límites los escalares, vectores y tensores. La revista *Die Philosophie* publicó, con todo respeto, la reseña del Congreso y prometió que en el porvenir sólo admitiría recensiones sobre trabajos matemáticos y científico-naturales hechas por hombres de ciencia que pensasen justamente de esa manera.

¡Pero, Dios mío, todo esto no puede ser más que un sueño! ¿O es, en efecto, una realidad? Sí; es una realidad, una vida e inmixtificable realidad. El lector no necesita más que leer la reseña de una sesión en la revista *Erkenntnis* (1. vol. 2-4. cuad.) y tendrá en la anterior manera de tratar la esfera de la matemática y de la ciencia natural la imagen exacta de la forma de ver y resolver en este otro lado problemas filosóficos. Acaso lo grotesco y humorístico de esta forma le resulte más claro en esta imagen que en el original.

Mas este asunto no tiene sólo un lado divertido, sino también uno muy serio. Si he llevado hasta el extremo la imagen, ha sido sólo para iluminar con especial acritud el primero de los *tres grandes peligros exteriores que hoy amenazan a la filosofía.*

Este *primer peligro* le viene de los *especialistas científicos sin formación filosófica,* en particular de los matemáticos y de los cultivadores de la ciencia natural. Es notable cómo los más de los matemáticos y de los cultivadores de la ciencia natural pierden toda autodisciplina y autocrítica, cómo se despojan, cual de un vestido, de todo cuidado y circunspección del pensamiento y hasta del respeto científico, que es natural sentir ante toda esfera de problemas extraña y la manera de tratarla, tan pronto como hablan sobre problemas filosóficos. De la inmensa cantidad de problemas contenidos en todo lo que existe, trátese del ser o del pensar o de lo que sea, no ven nada. No ven siquiera que la naturaleza no es abarcada íntegramente, ni mucho menos, por la ciencia natural, sino que hay en ella aspectos que la ciencia natural es completamente incapaz de aprehender. Hablan sobre filosofía como hablaría un niño de la escuela sobre integrales de Abel.

El *segundo peligro* lo veo en los *cultivadores de la concepción del universo.* Con esto no me refiero a aquellos que quieren estudiar la concepción del universo o dar una, sino a aquellos que reducen la filosofía a una concepción del universo. Yo tengo la concepción

del universo por algo mucho más amplio, más alto y más valioso que la filosofía. Comprendo también que haya quien, llevado de su natural, sólo vea problemas de concepción del universo y nada más. Pero en estas regiones debía hallarse el pensamiento tan lleno de espíritu y tan abierto, que no pudiese cometer a su vez la lastimosa falta de los más de los especialistas científicos sin formación filosófica: la de considerar el territorio visto por él como la única esfera del espíritu. El peor es aquí el tipo del cultivador periodístico de la concepción del universo, que puede tener toda una formación filosófica, pero que sólo hace valer esta formación (y, por desgracia, otras muchas cosas más) en un monstruoso caos de palabras deslumbrantes y de exuberante fantasía, y con la continuada afirmación de crisis, puntos críticos, regeneraciones, e incluso con otras cosas menos inocentes, hace en torno suyo un ruido no pequeño.

El *tercer peligro* radica en las *escuelas filosóficas*. No negaré, en modo alguno, lo que hay de bueno en el carácter de escuela de una dirección: ante todo, la incitación personal al trabajo, que en las escuelas estrechamente unidas emana sin cesar de las aspiraciones dirigidas en el mismo sentido; luego, el esfuerzo por no dejar que perezcan las evidencias justas, de las cuales toda escuela conserva, en conclusión, algo. Pero el lado malo sobrepuja con mucho al bueno. Este lado malo consiste ante todo en que toda escuela es algo *acabado*. Toda escuela tiene su recinto determinado. Lo que entra en él es aceptado, lo que no entra es transformado por medio de la interpretación. La escuela es totalmente hermética a lo nuevo. No puede aprender nada. Va a la zaga de su maestro, como Ruth a la zaga de los segadores, para recoger las pocas espigas que ha dejado caer. Pero si la escuela puede ponerse, además, bajo una gran autoridad, entonces en la violencia inferida a muchas convicciones, en el encorvarse ante factores extraños a la ciencia y que reflejan todos los aspectos de la vida puramente humanos, en el uso de cualquier clase de medios para aniquilar al adversario, y en otras muchas cosas, se ofrecen los espectáculos menos edificantes que se consignan en la parte inédita de la historia de la filosofía.

Contra estos tres peligros lucha nuestro libro (y en el fondo, la colección entera en que aparece) (1). Frente a los dos primeros

(1) Los *Leitfäden der Philosophie, herausgegeben von Dozenten der Hochschu-*

quiere poner claramente de manifiesto la razón de ser, la índole peculiar y la independencia de la filosofía. El tercer peligro trata de vencerlo inmanentemente, por decirlo así, pues partiendo siempre de lo real y de sus problemas, tiene abiertos los ojos a todo lo nuevo; pero a la vez ha de afirmar que es una prolongación de las grandes tradiciones platónicas, aristotélicas y escolásticas.

Para hacer hablar de un modo todavía más claro a esta orientación, se ha tornado la segunda edición casi un libro enteramente nuevo. Sólo ha quedado la mayor parte del material histórico, que no ocupaba mucho espacio, y un poco de lo restante, pero tampoco sin modificaciones. El éxito del libro, cuya primera edición de 2.000 ejemplares se agotó en cuatro años, prueba que la orientación estaba justificada y respondía al sano anhelo de los ávidos de filosofía. Y ello, a pesar de que el primer librito estaba escrito en un estilo bastante difícil. He hecho el nuevo libro todavía más difícil, pero utilizando al par todos los medios que me han sido posibles para hacerlo inteligible.

No necesito asegurar que los problemas vivos de nuestros días han sido más atendidos aún en la nueva edición. La comprensión y la filosofía del espíritu, el conocimiento y la vida, el principio causal en la física moderna, la antropología filosófica, la concepción del universo y la ciencia..., el lector encuentra expuestas todas estas cuestiones y otras que hoy hacen arder nuestra alma. De corazón doy las gracias a aquellos que me han ayudado a refundir el libro. Entre ellos cuentan ante todo mis oyentes, que, sin saberlo, han colaborado con su vivaz participación en el diálogo de la clase. Asimismo doy las gracias a aquellos que leyeron pruebas, en particular a la señorita Rosmarie Riesener, que redactó de un modo más claro varios pasajes y se cuidó también del índice de personas.

No tengo gana alguna de discutir con los críticos. Sólo debo algo a las observaciones críticas personales que han brotado realmente del amor al asunto, ante todo a las del P. Ild. Widnmann (Augsburgo). La crítica filosófica está hoy muchas veces a un nivel

len von Bonn und Köln (Manuales de Filosofía editados por profesores de las Universidades de Bonn y Colonia). Van publicados, además de esta *Introducción a la Filosofía*, la *Psicología* del mismo autor, la *Teoría del Conocimiento*, de Hessen, incluídas también en la Biblioteca de la *Revista de Occidente*, y la *Logik*, de Honecker.—*N. del T.*

tan bajo, que no es sencillamente posible una colaboración decorosa. Que hay psicólogos como P. Plaut que entienden poco de cosas filosóficas; que hay filósofos como G. Söhngen que no quieren ver las coincidencias, y a pesar de toda su fraseología moderna, son íntimamente insensibles para lo nuevo; todo esto y mucho más ya lo sabía yo por anticipado. La mejor respuesta a todos los críticos es la labor positiva del libro mismo y el eco que ha encontrado en todos los espíritus jóvenes y corazones honrados, y que es, en conclusión, la única estrella cuyo cálido brillo hace aún soportable en cierto modo el destino oprimente de la Universidad.

El que está condenado por Dios a ser un filósofo, son palabras de Hegel.

ALOYS MÜLLER.

Bonn-Buschdorf, febrero 1931.

PRELIMINARES

1. *Fin y método de la Introducción.*

El *fin* de una Introducción a la Filosofía está fijado de antemano. Toda Introducción a la Filosofía quiere facilitar al que piensa dedicarse a esta ciencia, una primera noción de ella, y poner de este modo los cimientos para que pueda participar ulteriormente en la vida filosófica, gozando o creando, tomando o dando.

Pudiera creerse que el fin de la Introducción se alcanzaría enseñando el filosofar, o sea exponiendo al lector cómo se filosofa. Si con esto se quiere aludir al método, hay que decir que el método de una ciencia puede caracterizarse, pero no enseñarse. De un método sólo puede enseñarse lo externo, lo técnico, los artificios, y esto sólo es necesario y posible en métodos que exijan semejante capacidad técnica. Así es, por ejemplo, en la ciencia natural, pero no en la filosofía. Quien tenga sentido para los problemas filosóficos comprenderá por sí mismo la manera de tratarlos. Pero si con aquello se quiere indicar que se filosofe prácticamente con el lector y se desarrolle así su aptitud en el efectivo trabajo filosófico, ésta es, sin duda alguna, una incumbencia forzosa de toda Introducción, pero está incluída en algo más amplio.

Se ha creído conseguir también el objetivo de la Introducción iniciando históricamente la entrada en la filosofía. Yo no negaré, ciertamente, el valor de una enseñanza histórica, y tampoco nosotros podremos prescindir de ojeadas históricas a lo largo de nuestro camino. Es también didácticamente posible exponer los problemas de la filosofía apoyándose en la historia. Pero esto es, en el fondo, tan sólo una introducción sistemática. Pues *para entender la historia de la filosofía es necesario entender antes de filosofía.* No se necesita poder resolver todos sus problemas; pero es indispensable tener, al menos, un conocimiento tan profundo de

estos problemas como sólo puede darlo el tiempo; de otro modo no se es capaz ni de comprender justamente, ni de valorar las ideas de los filósofos, sino que se pasa de largo junto a cien cosas de la historia sin verlas. La historia sólo abre tanto como es posible el libro de sus enigmas para aquel que se acerca a ella con noción integral de los problemas de su tiempo. Más adelante encontraremos ejemplos. ¿No sucede algo semejante en las demás ciencias? ¿Puede entender la historia de la matemática nadie que ignore la matemática? En la filosofía es aún más pronunciada esta situación, porque, entre todo el pensamiento científico, es el pensamiento filosófico el que tiene la evolución más intrincada. Así, pues, una introducción histórica, como un contrapolo a la introducción sistemática, es imposible. Pero considero también el mero apoyo didáctico en la historia como un rodeo que sólo puede ser de provecho aquí y allá en la exposición oral.

No queda, pues, nada más que tratar de introducir al neófito en el estado actual de los problemas de la filosofía científica. Esto implica cinco cosas.

Primeramente necesita el neófito llegar a ver que existen *problemas* y dónde existen. Esto es lo más importante de todo, en particular para aquel que quiera llegar a trabajar independientemente. La falta de problemas es la enfermedad de que padecen todos los espíritus pequeños. Platón ha dicho que el θαυμάζειν, el asombrarse, es el origen de la filosofía. Quiere decir: el origen de toda ciencia en general y, por ende, también de la filosofía. Y tiene razón. Aquel a quien todo le resulta natural, no llegará a ser nunca un investigador, no comprenderá siquiera lo que es la ciencia. El neófito de la ciencia necesita volver en cierto sentido a aquella bienaventurada edad infantil, en que se le presentaban mil portentos en cada cosa y dirigía mil preguntas a su madre. La única diferencia respecto de entonces es que ahora debe mantener disciplinado su pensamiento y ver efectivos problemas. En aquel que conoce la justa forma de cultivar la ciencia reside cierto gusto por la aventura, cierto romanticismo del espíritu. Mantiene todos sus sentidos abiertos y piensa: ¿Qué encontraré ahora de extraño en este mundo abigarrado? Algo de este ánimo aventurero, de este anhelo inquisitivo de ver cosas nuevas y admirables, que no conocía hasta entonces, ha de tener también en sí todo aquel que quiera pisar con éxito el terreno de la filosofía.

Lo segundo que la índole de nuestra Introducción trae consigo para su neófito, es que le coloca en la situación *actual* de los problemas. Nadie debe hacer hoy ciencia como se hacía hace cien años. Y hoy han cambiado muchas cosas en la filosofía, nada más que con respecto a la de hace quince o veinte años; vemos incluso muchas cosas más claras que se veían hace simplemente diez años. Sería literalmente un crimen excluir al lector de esta vida viviente y presentarle fórmulas muertas. Naturalmente, no es todo lo pasado malo por ser pasado. Sin embargo, todo lo que en las ideas de una época es auténtico, se conserva por su propia fuerza, aunque alguna vez pudiera parecer arruinado. La continuidad en la filosofía se guarda por sí misma. Pero nosotros no queremos abandonarnos a esto solo, sino que queremos cultivar la filosofía con los ojos abiertos y permanecer en contacto con lo mejor de todos los tiempos. La filosofía no es como aquella catedral del cuento, que edificaba un rey, mientras una pobre mujer daba sólo un hacecillo de heno a los bueyes que acarreaban las piedras. Quien así la considere, puede apropiarse la moraleja del cuento.

La índole de nuestra Introducción garantiza, en tercer término, una acertada *mezcla de objetividad y subjetividad.* La objetividad pura es imposible, incluso en una introducción histórica. Cierta subjetividad es siempre forzosa. Hay meramente una diferencia, bien que grande, en la especie de subjetividad que se tiene. La subjetividad dimanante de la actitud del enamoramiento es naturalmente perniciosa, se está enamorado de una filosofía extraña o de la propia y exclusiva filosofía. Pero la subjetividad en el sentido de que yo indique claramente, resuma y desarrolle las ideas y tendencias que considere justas y valiosas, no sólo es necesaria, por la razón de que todos, consciente o inconscientemente, describimos las cosas como las vemos, sino que es también buena, porque justamente los primeros pasos en la selva de las soluciones a los problemas deben darse de la mano de un guía.

En cuarto lugar, debe tratarse de una Introducción en la filosofía *científica.* Es urgentemente necesario aguzar los sentidos para ésta, no sólo porque la filosofía popular sigue medrando en proporción espantable, sino también porque hay todo un gran número de especialistas científicos, sin formación filosófica, que se permiten hablar de un modo irresponsable sobre cosas filosóficas y prestan su autoridad y la de su ciencia a ideas que no serían tole-

radas ni siquiera en un cuarto de niños en donde se cultivase la filosofía con un poco de seriedad. *Ideas generales no son aún filosofía*, ni aun cuando estén bellamente estilizadas y sean expuestas con un noble *pathos*. Hay una filosofía científica. Basta descubrirla bajo aquello que hoy se llama filosofía. Inclusa en ella está también la honrada indicación de lo que todavía no sabemos. No es el mero *nescire* de todos los ignorantes, sino la evidencia de la dificultad y la multitud de los problemas: necesitamos tener la *scientia nesciendi*. Esta evidencia debe ser para nosotros no sólo una expresión de humildad socrática, sino tmabién un medio de socrática prudencia, que aguijonee el anhelo de penetrar en la tierra inexplorada.

En quinto y último lugar se trata de una *Introducción*. Esto implica a su vez dos cosas. La primera, que este librito se limita a dar en todos las primeras nociones. De este modo toma este o aquel territorio o parte de territorio no sólo un carácter seco, sino también cierto carácter formal, estático, constructivo, que únicamente desaparecería si el lector viese extendida ante él la íntegra plenitud hasta donde nosotros la divisamos. Es éste un precio que todos han de pagar en una *Introducción*. El librito quiere abrirle al lector el acceso al territorio de la filosofía. Quien lo haya estudiado no será un filósofo hecho y derecho. Pero, al menos, estará firmemente sentado en la silla, caso de que tenga sentido filosófico. El librito debe, además, incitarle a seguir pensando por su propia cuenta. Al final se alude siempre a lo no investigado, o se hacen sólo indicaciones o alusiones, en vez de dar ideas hechas. Al mismo fin sirven los *problemas* y las *notas bibliográficas*. Los problemas, repetidas veces experimentados en ejercicios, no son repeticiones del texto en otra forma; se refieren inmediatamente, sin duda, a las consideraciones del texto, pero señalan nuevos objetivos del pensamiento, asequibles sin una dificultad demasiado grande. Las notas bibliográficas sólo ofrecen, naturalmente, una selección, que da a conocer la multiplicidad de los caminos del pensamiento, pero al par contiene lo mejor de lo que en filosofía científica poseemos hoy en lengua alemana (1).

(1) Teniendo en cuenta la diferencia entre el medio en que ha aparecido el original de esta *Introducción* y el medio en que aparece la traducción, hemos practicado en las notas bibliográficas algunas modificaciones, las más importantes de las cuales puede colegir por sí el lector.—*N. del T.*

2. *El concepto de la filosofía.*

La palabra "filosofía" ha atravesado en la historia un gran cambio de significación. Primitivamente, como se encuentra en Heródoto y Tucídides (en la forma verbal), tiene el sentido de "amor a la sabidura" o "aspiración a la sabiduría". Este es, manifiestamente, un sentido muy amplio, pues hay mucha sabiduría también fuera de la ciencia. Por obra de Sócrates recibió la significación que aproximadamente tiene hoy nuestra palabra "ciencia". Ya en Sócrates suena levemente otro sentido, que se unió claramente con el anterior en la filosofía griega de épocas ulteriores. Hoy es para nosotros la ciencia sólo un saber teorético; entonces se entendía también por ella la sabiduría práctica de la vida. La sinonimia de filosofía y ciencia se conservó hasta los orígenes de la Edad Moderna. Durante toda la Edad Media fué la filosofía el todo de la ciencia. Unicamente la teología se había desprendido de ella y se había puesto a su lado e incluso encima. En la práctica había ya entonces varias ciencias relativamente independientes; por ejemplo, la matemática, la ciencia natural. Pero desde el punto de vista teorético, continuaban todas dentro de la filosofía. Una reliquia de esta concepción la tenemos aún hoy en las Facultades de Filosofía de las Universidades alemanas, que comprenden las ciencias más diversas. Sólo al comienzo de la Edad Moderna, allá por el tiempo de Galileo, empezaron las ciencias naturales a hacerse totalmente independientes de la filosofía. Más tarde, lentamente, también las demás ciencias. Hoy sigue aún en marcha este proceso de segregación. En esta última época hemos visto, en efecto, cómo se ha desprendido del conglomerado filosófico la psicología. Más adelante veremos que el término de este proceso acaso no esté aún alcanzado con esto.

Ahora bien, ¿qué ciencia es propiamente la filosofía? ¿Con qué se ocupa? ¿Qué queda para ella después de haber parido de su seno tantas otras ciencias? Si interrogamos a los filósofos, oímos las respuestas más diversas. Reuno algunas.

La filosofía es la ciencia que ha de unificar en un sistema exento de contradicción los conocimientos facilitados por las ciencias especiales.

2

La filosofía es el conjunto de todo el conocimiento científico.

La filosofía es la elaboración pensante de los objetos.

La filosofía es la elaboración de los conceptos.

La filosofía es la investigación de las causas y principios de las cosas.

La filosofía es una concepción general del universo y de la vida.

La filosofía es la ciencia de lo más general de lo dado.

La fisolofía es la teoría de los bienes.

La filosofía es la ciencia de los valores universalmente válidos.

Esta lista podría aumentarse aún fácilmente. Dos cosas sorprenden en ella:

Primera, la contradicción en las definiciones. Si una de ellas es justa, son las demás total o parcialmente falsas.

Segunda, la imprecisión de las más de las definiciones. ¿Para qué necesitamos una síntesis de los resultados de las ciencias especiales, que sólo diría una vez más las mismas cosas? ¿No hay también en otras ciencias una elaboración pensante de los objetos y una elaboración de conceptos? ¿Qué son las causas y principios de las cosas? ¿Puede llegar una ciencia a una concepción del universo y de la vida?

Pero, a pesar de todo esto, percibirá el lector que en estas definiciones se alude a algo *sui generis;* y que este algó, en parte al menos, se encuentra efectivamente en ellas. Cada una coge de la filosofía una punta, por decirlo así. Lo que falta es la definición clara, unívoca, del objeto de la filosofía.

¿Qué debemos hacer? Si ni siquiera sabemos con seguridad lo que es la filosofía, ¿cómo es posibe una Introducción a la Filosofía? Sin embargo, la cosa no es, prácticamente, tan difícil como parece. Hay cierto número de círculos de problemas que se pueden delimitar con todo rigor, y que aún hoy son considerados con bastante generalidad como filosóficos. Así, el nombre *lógica* designa uno de estos círculos de problemas; el nombre *teoría del conocimiento,* otro, etc. Si los consideramos, recorreremos al menos el ámbito de lo que la época actual posee como filosofía científica, sin que nos veamos obligados a reducirlos todos juntos a una fórmula única.

Naturalmente, ésta es sólo una solución práctica de nuestra dificultad. Deja, en efecto, un sentimiento de malestar. Pero vamos a soportar este sentimiento hasta el final. Cuando hayamos visto

desfilar ante nuestros ojos todas estas disciplinas filosóficas, entonces repetiremos nuestra pregunta sobre el objeto de la filosofía e intentaremos ver si se puede encontrar para él una fórmula general y válida para todos los tiempos.

Sólo dos cosas advertiré por anticipado. Tengo, en efecto, que rebajar en parte y en parte que exaltar las esperanzas del lector.

Rebajar: la filosofía no es la reina, ni la perfección, ni la coronación de las ciencias, sino una ciencia como las demás, una ciencia situada, llana y sencillamente, sin diferencias de rango, en la serie de ellas.

Exaltar: la filosofía es una efectiva ciencia, no un grato runruneo, ni un ingenioso juego con las ideas, ni un caos de generalidades de poca sustancia; es algo insustituíble por otra cosa, porque estudia objetos propios con métodos propios.

3. *Los métodos de la filosofía.*

Hay dos y sólo dos métodos de la filosofía:

1. *El método fenomenológico.* Llamamos un fenómeno a todo lo dado *inmediatamente.* Los fenómenos son aprehendidos o intuídos *inmediatamente,* ya de un modo sensible, ya de un modo no-sensible. La aprehensión sensible nos es aquí indiferente. *Siempre que en lo que sigue se habla simplemente de intuir o aprehender, se entiende esto en sentido no-sensible, si no se indica expresamente otra cosa.* Este intuir es un simple tomar en la conciencia, un apropiarse, un capturar. No cabe demostrar que hay fenómenos no-sensibles y que tienen este o aquel tipo. Como tampoco cabe demostrar que existe la catedral de Colonia, que esta naranja es de color anaranjado, que el sol brilla. Los fenómenos sólo pueden mostrarse, sólo cabe apuntar a ellos, señalarlos. *Esta intuición no es todavía un conocimiento,* sino un camino, un grado preparatorio para llegar a él. Más adelante analizaremos exactamente estas cosas.

El lector puede intentar vivir en sí mismo esta intuición. Le ofrezco la posibilidad, presentándole este sistema de ecuaciones:

$$\frac{1}{x} + \frac{1}{y} = 5$$

$$\frac{1}{x} + \frac{1}{z} = 6$$

$$\frac{1}{y} + \frac{1}{z} = 7$$

y rogándole que lo resuelva. El lector se sentará enfrente y contemplará con la vista las ecuaciones. De pronto relampagueará en él la solución; ahora "la tiene", es decir, *intuye* súbitamente la relación que conduce a la solución. *¡Ah!* es muchas veces una expresión para el súbito y con frecuencia sorprendente intuir una relación. Si el ejemplo fuese demasiado fácil para el lector, puede elegir él mismo otro más difícil. Justamente, la solución de problemas matemáticos es muy apropiada para conducir a semejantes vivencias de ¡ah!

El método fenomenológico comprende varios momentos:

a) El mero *tener*. El estar vuelto hacia el objeto. La captura de algo que se halla frente a nosotros. Lo dado no es formado, ni hecho, ni creado, sino *sólo* capturado. Pero lo dado lo es sólo en el acto de la aprehensión. Es a la vez existente para sí y existente para nosotros.

b) El *análisis*. No basta tener simplemente el fenómeno no-sensible. Es necesario aprehender también, hasta donde sea posible, la estructura que le es propia. La mirada debe pasar una y otra vez sobre él, debe detenerse aquí y allá, debe taladrar y volverse a un lado y a otro, hasta que la estructura resulte francamente visible.

Los medios auxiliares más importantes del método son estos dos:

a) *La comparación con los fenómenos sensibles y con otros fenómenos no-sensibles.* En este libro viviremos en común frecuentes pruebas de esta comparación:

b) *La eliminación de todo prejuicio.* Nada más importante, pero tampoco nada más difícil que esta eliminación. Los prejuicios—vengan de los hábitos mentales, de la escuela, de la tradición o de cualquier otra parte—arrojan un velo más o menos es-

peso sobre el objeto. Si ya en la visión con los ojos corporales influyen en amplio margen los juicios, con seguridad han de hacerlo en los actos superlativamente finos y sutiles de la intuición no-sensible. El método demanda el puro estar entregado al objeto. Es necesario tener la energía de dejar que se hunda todo lo que se ha aprendido, de rechazar todo lo que ya se sabe, y en cierto modo comparecer ante el objeto *in statu naturae purae.* En otro caso, no se ve lo dado como es, sino como se cree saber que es.

2. *La inferencia.* El segundo método de la filosofía consiste en inferir de los pensamientos nuevos pensamientos. La inferencia puede tomar todas las formas que conoce la lógica. Con una excepción: *la inferencia no debe tomar nunca una forma que esté ligada esencialmente a la estructura de un territorio no-filosófico.* El ejemplo más importante de una forma semejante es la inducción. Querer alcanzar resultados filosóficos por medio de una inferencia inductiva es exactamente tan absurdo como resolver problemas matemáticos con tanques y fuego de artillería. La filosofía y la inducción residen en esferas completamente distintas. Esto sólo resultará claro más adelante.

La inferencia presupone necesariamente el método fenomenológico, según veremos en la *teoría del conocimiento.*

4. *Los factores determinantes de la filosofía.*

Preguntamos ahora: ¿qué factores determinan que aparezca aquí y ahora esta o aquella idea filosófica? ¿De qué factores dependen *la selección y la distribución de las ideas filosóficas en el tiempo y en el espacio?* Estos factores pueden resumirse en ciertos grupos, que tienen entre sí las más varias relaciones.

1. *El grupo cultural.* Por éste entendemos la totalidad de los aspectos culturales de una época. La filosofía y la cultura se influyen recíprocamente. Ambas son productos de la misma alma, el alma peculiarmente constituída de su época. El estoicismo y el epicureísmo son las dos actitudes en principio posibles frente a la cultura superrefinada de la época helenística. En la filosofía del Estado y del derecho de la Edad Media se reflejan claramente las características políticas y jurídicas de esta edad. La concepción medieval del mundo, como un reino jerárquico de formas adecua-

das, reproduce la arquitectura social. La filosofía de Descartes, con su principio culminante, necesario y dominador de todo, responde al Estado monárquico-absolutista de entonces. En la Monadología de Leibnitz, algo ya más disociada, en que cada mónada es hermética para las demás, se expresa el individualismo social de la época de la Ilustración (acaso proceda de aquí también que el cálculo diferencial fuese descubierto justamente entonces). Allí donde las culturas se primitivizan (¿América?), también se primitivizan los conceptos de verdadero y falso, bueno y malo, convirtiéndose en medios para fines económicos. La unión y la combinación de ideas filosóficas por el camino directo o indirecto de las expediciones guerreras, la colonización, las misiones, el comercio, la industria, etcétera, es cosa que basta mencionar. Ante todo, no debe olvidarse el influjo de la concepción del mundo, la religión y la Iglesia, el cual toma con la misma frecuencia un carácter amistoso que un carácter hostil. Como la tradición entra también en la cultura, este grupo comprende asimismo la influencia de la tradición: de la inconsciente, que existe siempre, y de la consciente, que es querida expresamente. Naturalmente, hay también excepciones en las relaciones entre la cultura y la filosofía. Mientras que, por ejemplo, es Aristóteles el filósofo típico de la cultura griega clásica, está Platón, al menos con su teoría de las ideas, como un extraño en medio de ella.

2. *El grupo psicológico-racial y psicológico-nacional.* Me refiero con esto, dicho brevemente, al alma de la raza y al alma del pueblo o nación. El alma nacional está determinada en parte, pero no totalmente, por el alma de la raza. Casi todo pueblo, con seguridad toda raza, tiene su *manera* propia de filosofar, y en general, de pensar, que se expresa en el contenido y en la forma. En Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino aparece con bastante claridad la diferencia entre el germano y el latino. Kant hubiera sido un fenómeno imposible en el pensamiento francés. Yo llego a creer que no ha habido hasta ahora un solo francés que le haya entendido en su problema esencial. El tipo del pensador inglés, orientado hacia lo palpable, hacia lo intuitivo, tiene sus representantes en Locke, Hume, los psicólogos asociacionistas, los modernos realistas ingleses y americanos. La ética inglesa, durante siglos casi exclusivamente utilitarista, es una expresión típica del espíritu de mercader del inglés. El sentido para el dinero, la técnica, la economía.

enormemente acrecentado en Alemania desde la gran guerra, se expresa en el empirismo, por desgracia ascendente de día en día. A través del alma de la raza y del pueblo influye la naturaleza. La claridad de la filosofía griega clásica armoniza con la luminosa, clara, precisa naturaleza del territorio griego, que destaca plásticamente todas las cosas.

3. *El grupo social.* Bajo este nombre reunimos todos los factores sociales en sentido estricto: la familia, la escuela, la capa social, la posición, la profesión, etc. Ninguna ciencia tiene tantos "colaboradores" procedentes de las más diversas posiciones sociales y profesiones como la filosofía. Es cosa que entra también en el lado humorístico de la filosofía, el ver el extraño modo en que con frecuencia están determinadas las ideas filosóficas por las ideas frecuentadas y cultivadas en la vida social; el ver cómo, por ejemplo, se diferencia típicamente la "filosofía" de dos hombres porque el uno es ingeniero mecánico y el otro ingeniero electricista. Aquellos que han sido educados y que trabajan exclusivamente en la esfera del pensamiento matemático y científico-natural son, por lo regular, incapaces para entender de cosas propiamente filosóficas. En las declaraciones "filosóficas" de los defensores de la teoría de la relatividad, en los más de los trabajos y de las ideas "filosóficas" de los matemáticos y de los positivistas cultivadores de la ciencia natural, resalta esta incapacidad de un modo superlativamente claro y típico. Las diferencias de educación y de fortuna, de la ciudad y del campo, de la nobleza y la burguesía, de la sujeción a un orden y la libertad, repercuten visiblemente en la filosofía.

4. *El grupo individual.* Con éste se alude al individuo en su tipo corpóreo-espiritual. El influjo de la personalidad está determinado por todos los factores que forman un individuo: su fondo espiritual innato, su genialidad, su talento, sus tesoros y condiciones intelectuales adquiridas, su mundo afectivo, su voluntad, sus intereses, el grado de su desarrollo psíquico, su juventud o su vejez, su experiencia de la vida y hasta su constitución corporal. Para los más de estos factores es el influjo perfectamente claro. Aquí, en las profundidades psíquicas y en la fuerza espiritual de la personalidad, es donde reside la fuente de la investigación filosófica. Aquí es donde tienen su fundamento las diferencias en el tipo espiritual—el clásico, el romántico—, las diferencias de jerarquía

—el sabio, el investigador, el técnico—, las diferencias entre todas las formas del intelecto, las diferencias entre el pensamiento primitivo y no-primitivo. En todo esto entran en juego las más varias contingencias y hasta la constitución corporal, como prueban estos dos casos. Si Comte evalúa teoréticamente muy alto el sentimiento en su filosofía posterior, lo debe, como él mismo dice con suficiente claridad, a su amor por la bella Clotilde de Vaux. Ciertas ideas básicas esenciales de la filosofía de Nietzsche no son otra cosa que una reproducción, en el terreno del pensamiento teorético, del desesperado anhelo de vivir, que siente un enfermo. El psicoanálisis, las investigaciones de Jaspers, Kretzschmer y otros, han mostrado influencias sumamente profundas de la constitución psíquicocorporal sobre el pensamiento.

5. Finalmente, no debemos olvidar como un factor *la esfera misma de los objetos de la filosofía.* Esta esfera es, en primer término, la capa básica, pues únicamente ella hace posible el trabajo de los restantes factores. Sin ella. fuera la filosofía un relativismo absoluto. Gracias a ella resulta la filosofía una auténtica ciencia, a pesar de todas las relatividades. Pero esta esfera significa todavía más. Su estructura es la que determina las grandes líneas de la evolución científica. La existencia de un progreso filosófico procede necesariamente de que la esfera de los objetos de la filosofía entra una y otra vez en el campo visual del espíritu con el indescriptible incentivo de la tierra misteriosa e inexplorada. Esta esfera se conquista un lento progreso del conocimiento, sin dejarse extraviar por ninguna de las refracciones que sufre en las almas de los individuos, de las razas, de las épocas.

Los factores expuestos se cruzan y enlazan, se estimulan y refrenan del modo más vario, y tejen así el gran tapiz abigarrado del pensamiento filosófico, que yace extendido sobre los tiempos y los hombres. En ellos está contenido también el fundamento de la *sociología del pensamiento filosófico:* los factores *sociales* determinantes de la selección y la difusión de las ideas filosóficas. Y, finalmente, encontramos en ellos ciertas condiciones de las diferencias y del cambio alternativo en las formas del pensamiento, de las cuales hablaremos más adelante.

5. *Sobre la psicología del filósofo.*

Hago sólo algunas observaciones sobre este tema, que pueden ser útiles al principiante.

1. *La actitud frente a las filosofías ajenas.* La auténtica actitud científica frente a las filosofías ajenas implica dos cosas: Primera, *la comprensión del pensamiento ajeno.* Esta comprensión no es siempre fácil, ni mucho menos. Por el contrario, es posible que el uno no sea capaz de entender en absoluto al otro, por no estar en situación de penetrar y colocarse en la actitud específica de su pensamiento. El que comete la mayor falta es aquel que trata de comprender el pensamiento ajeno por su propio pensamiento, aquel que traduce simplemente el pensamiento ajeno al propio. Hay, sin duda, una verdad situada por encima del universo; pero hay muchos caminos para acercarse a ella. Por otra parte, hay la *crítica;* pero si se emplea la crítica, *debe estar fundada en esa comprensión objetiva.* Junto a esta actitud hay aún otras de distinta naturaleza. De ellas nos interesan aquí las actitudes de la *aversión* y del *enamoramiento.* La aversión descansa las más de las veces en diferencias en la estructura del pensamiento. Cuanto más apasionada es, tanto más seguramente es una expresión de exclusivismo. Más importante es aquí la consideración del enamoramiento. En este enamoramiento filosófico se reflejan todas las formas y grados del enamoramiento masculino-femenino: desde la primaveral bienaventuranza del primer amor, hasta la inclinación tranquila y firme de los mayores; desde el primer ligero desvarío, hasta la locura ciega. En un estadio relativamente avanzado, la filosofía amada es el non plus ultra. Sólo se advierten sus excelencias; sus defectos son pasados por alto. Y estas excelencias son exageradas de un modo ilimitado. Ella lo abarca todo; no hay ideas filosóficas fuera de ella. Como norma natural, es aplicada a todo pensamiento filosófico. En ella ya no se vive como filósofo, sino como profeta y neófito. Un ejemplo típico de este extremo es la escuela de Brentano. Toda la filosofía que sigue a Brentano carece para ella de valor. De la filosofía anterior a Brentano basta conocer algo de Aristóteles y de la Escolástica, porque Brentano ha partido de aquí; todo lo restante carece igualmente de valor. El neo-

escolasticismo muestra más todos los grados del enamoramiento: también en él se da el extremo de que, por ejemplo, un filósofo se glorie de no tener en su libro una sola idea propia. Los motivos del enamoramiento pueden ser de la más varia especie: en la escuela de Rehmke es más bien la personalidad del maestro; en la escuela de Brentano se explaya principalmente el tipo psíquico del austríaco; en el neoescolasticismo influyen razones confesionales. Hay también un falso enamoramiento. Pero su consideración nos conduciría a páginas muy oscuras de la historia de la filosofía: a la filosofía de la coyuntura, a la conquista de cátedras por medio del periodismo y de los partidos políticos, etc.

2. *La actitud ante la filosofía propia.* Parece haber, por desgracia, pocas ciencias que fomenten tanto el orgullo como la filosofía. Una razón de este fenómeno reside en que los filósofos no tienen la posibilidad de un control no-subjetivo de sus resultados como los más de los restantes científicos. Otra razón, acaso la más profunda, hay que verla en que la filosofía aún está, por desgracia, demasiado inmersa en la concepción del universo, y por eso es con harta frecuencia más cosa de la fe que del saber. Además, están la presunción y la capacidad intelectual, con frecuencia, en relación inversa. Pero no siempre; hay eminentes cabezas filosóficas que son ciegas para el valor ético de la humildad. El verdadero investigador es siempre modesto y humilde. Sabe que todos nosotros sólo somos buscadores del camino de la verdad, que cada cual mira más o menos con *sus* ojos, que el país de su nostalgia no es nunca explorado hasta el final.

3. *Las dotes específicas del filósofo.* El filósofo necesita, naturalmente, de las dotes psíquicas generales de todo investigador. Entre ellas hago resaltar, porque se la pasa por alto muchas veces, la *fantasía,* que le ayuda en particular a hacer resaltar los fenómenos sensibles y no-sensibles, mediante la comparación de los cuales se hace posible el poner de manifiesto las estructuras no-sensibles.

Las dotes específicas están, después de lo dicho, rápidamente enumeradas. La más importante es el don de la intuición. Quien no lo posea no llegará a ser nunca un filósofo. Puede educarse este don por medio del ejercicio.

Pero este don sólo resulta aplicable cuando se tiene la facultad de entregarse totalmente al objeto. Esto demanda veneración por

la cosa, eliminación de todo enamoramiento, pura y simple receptividad, dominio de sí y paciencia.

6. *La multiplicidad de las direcciones filosóficas.*

El principiante en filosofía es con frecuencia agraviado por la afirmación de que el "desgarramiento" de la filosofía es una singular y lamentable característica del presente. A primera vista parece esta característica exacta. Pero cuando se consideran las razones de este "desgarramiento", la censura se convierte en *una alabanza y una necesidad.*

¿Cuáles son estas razones?

1. La filosofía está influída por la concepción del universo mucho más profundamente de lo que por lo común se cree. De este modo obran sobre los diversos hombres, pueblos, razas y épocas los más diversos factores.

2. Muchos no filósofos, ante todo muchos cultivadores de la ciencia natural y matemáticos, hablan sobre cosas filosóficas sin entender mucho de ellas.

3. Las más heterogéneas tradiciones influyen en la filosofía más que en otras ciencias. Levantan, por así decir, un muro entre la persona y la cosa y hacen que aquélla no llegue a ésta. En las restantes ciencias tenemos las más de las veces medios auxiliares externos (experimentos, observaciones, el yugo de la matemática en las consideraciones teoréticas, el material histórico, etc.), que pueden ayudar a derruir el muro. Estos medios faltan en la filosofía totalmente.

4. El mundo de los objetos del filósofo empieza ahora, en la actualidad, a ser descubierto en sus tipos y en su inmensa riqueza. Bajo la influencia de los factores determinantes anteriormente nombrados penetran los investigadores en este mundo desde los lados más diversos. El uno ve este sector, el otro aquél, y muchos creen, con un absolutismo psicológicamente comprensible, haber aprehendido el todo.

5. Bajo la influencia de los mismos factores, ven muchos filósofos con justeza sólo ciertos momentos en la estructura de los sectores no-sensibles; otros momentos no los ven con justeza.

6. La intuición no-sensible es un método que, según parece, alberga para muchos numerosas dificultades.

Estas razones no explican sólo, sino que prueban también que estamos en el camino recto. Pues si nos representamos las circunstancias como acabamos de hacer, entonces la multiplicidad de las direcciones es la consecuencia psicológicamente necesaria de estas circunstancias. Por eso es injusto hablar de desgarramiento. *Si la filosofía fuese unitaria, en ello sólo residiría la prueba de que era unilateral.*

Bibliografía. 1. Introducciones. Hay otras muchas *Introducciones a la Filosofía*. La mayor parte están anticuadas y además exponen la filosofía desde un punto de vista demasiado parcial. Otras no atienden debidamente a la filosofía científica o introducen más bien en la concepción del universo que en la filosofía.

2. Sociología de la filosofía. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PROBLEMAS DE LA ONTOLOGIA

La ontología (τὸ ὄν = lo que es, lo existente) trata *de los objetos como objetos*. La electricidad como electricidad se estudia en la ciencia natural, los números como números en la matemática, el Estado como Estado en la ciencia del Estado. Pero la electricidad, los números, el Estado, como *objetos*, son asunto de la ontología. Esta indica las determinaciones generales que les corresponden como objetos. Entre estas determinaciones las hay que son características para *todo* objeto de una esfera de la realidad o incluso de la realidad en general; su investigación pertenece a la *ontología general*. Las determinaciones restantes las fija la *ontología especial*. Nosotros sólo nos ocupamos aquí con la ontología general; con la especial hacemos conocimiento, en parte, en las distintas disciplinas filosóficas.

El nombre de *ontología* parece proceder de R. Gocleneus *(Lexicon philosophicum*, 1613).

Por *objeto* entendemos *todo* lo que puede ser sujeto de un juicio y en cuanto es un sujeto de un juicio. El pleno sentido de este concepto y de otros conceptos que surgen en este capítulo, sólo se nos abrirá en la exposición ulterior. Determinación llamamos a *todo* lo que puede enunciarse de un objeto. Determinación es, pues, un concepto mucho más amplio que *propiedad;* propiedad es una determinación que conviene *siempre* al objeto.

La ontología encierra en su seno la *teoría de los objetos*. La teoría de los objetos se limita a investigar el tipo de los objetos. La ontología se interesa además por las relaciones típicas generales que se dan dentro de las distintas regiones de objetos y entre ellas.

1. *El principio de la multiplicidad de la realidad.*

Una de las evidencias más esenciales a que ha llegado la filosofía es la de que no hay meramente *una* especie de realidad, sino una multiplicidad de especies. Ya la sola palabra *ser* encubre varias de estas especies. Hay fuera de ellas toras especies de las que no podemos decir que tengan un *ser*, pero que, a pesar de esto, poseen realidad. Es un punto de vista estrecho y limitado creer que un objeto *real* necesita tener el *ser*. Esta creencia no puede demostrarse con nada; descansa simplemente en un hábito mental. Una mirada cuidadosa a la realidad revela cuán falsa es. *Todo lo que es, es algo real; pero no todo lo real es algo que es.* Esta evidencia es tan importante que puede considerarse decididamente como un criterio para juzgar de la capacidad filosófica de una persona.

Llamamos a las especies de la realidad las *regiones de la realidad* o las *esferas de la realidad.* El modo *como* son reales los objetos de una esfera es una *forma de realidad.*

Dentro de las esferas pueden distinguirse *subesferas* y *capas.* Las subesferas dividen la esfera en sectores. Las capas se ven variando el punto de vista. No es forzoso que las capas de una esfera no se crucen, como, por ejemplo, las capas de la tierra. Pueden entrecortarse, como, por comparación, la capa de los jóvenes cruza las capas sociales.

2. *Las esferas de la realidad.*

Conocemos hasta ahora cuatro esferas de la realidad.

1. *La esfera de los objetos que son reales.* Se divide en dos subesferas. La primera es la de los objetos *físicos*, así pues, de todos aquellos que percibimos con los sentidos o con aparato, o que percibiríamos si tuviésemos los sentidos correspondientes o conociésemos los aparatos necesarios. La segunda subesfera es la de los objetos *psíquicos* (sensaciones, representaciones, sentimientos, etcétera), siendo indiferente el que sean conscientes o no. Todos estos objetos son en principio experimentables, aunque no todos ellos sean efectivamente experimentados.

Su forma de realidad es el *ser temporal y real* en sentido estricto. Las determinaciones más generales que hacen de ellos objetos de esta esfera son, pues: 1, el ser; 2, la temporalidad; 3, la realidad en su sentido estricto o la corporeidad, palabra que quiere decir aquí esa como personal presencia que tiene el ser de estos objetos y que encuentra también su expresión en que estos objetos obran causalmente.

En la delimitación de esta esfera no hay ninguna clase de metafísica. Es un simple, un puro hecho, que hay semejantes objetos; un hecho que sólo un demente puede negar. Ahora bien, tampoco es lícito enunciar de ellos *más* de lo que se ha enunciado en las determinaciones indicadas.

Esta esfera posee diversas capas.

a) *El mundo amanual.* Es el mundo del hombre ingenuo. Este mundo es para el hombre ingenuo un mundo *no dado;* pues dado es aquello a que se dirige el conocimiento con la voluntad de conocer. El hombre ingenuo está, empero, frente al mundo en una actitud totalmente *ateorética.* El mundo amanual es aquel que está al alcance de sus manos, aquel en que vive y se maneja. Es un mundo que está ahí, con una inmensa naturalidad y fuerza. Es un mundo plena y totalmente independiente de su yo. Los colores, los sonidos, etc., son propiedades de las cosas. El hombre ingenuo percibe también el mundo; pero esta percepción es sólo un tomar noción del mundo, que no es concebido como acto propio, sino que está fundido con la existencia del mundo como algo tan natural como ella.

La expresión de *amanual* se la he tomado a Heidegger, el cual la usa, empero, en un sentido algo distinto.

b) *El mundo percibido.* Este mundo es visto bajo la influencia de la psicología o del mero reflexionar sobre el mundo. Como aquí entra en juego el pensamiento, es un mundo *dado.* Está totalmente determinado por la conciencia de la percepción. El hombre sabe que el mundo, como mundo no percibido, no le está dado. Naturalmente, el mundo existe también, en opinión del hombre, cuando no es percibido. Pero sólo como percibido es dado. Esta capa es más flexible, más elástica, que la anteriormente considerada. Aquí es ya el hombre, en el mero percibir, activo frente al mundo.

El mundo percibido no es un *mundo de la percepción;* es decir, no tenemos meramente imágenes perceptivas de las cosas. Sino que

son percibidas las cosas mismas, tal y como existen en esta esfera independientemente de nosotros. El mundo no es una suma de sensaciones o percepciones, sino un conjunto de cosas percibidas. Esto no es una interpretación, sino una simple descripción.

c) *El mundo de la ciencia*. Nace del trabajo de la ciencia y se divide en subcapas, de las cuales nombro las siguientes:

α) *La subcapa de la ontología*, que resulta de la consideración desde el punto de vista ontológico.

β) *La subcapa de la ciencia natural*, que procede del trabajo de la ciencia natural. Como capa sumamente singular de una subesfera se destaca:

γ) *La subcapa de la física*. La física ve el mundo desde el punto de vista de la medida. Real en términos de física es lo que puede medirse por los métodos de la física. Toda esta subcapa se reduce, pues, en último término, a un conjunto de números métricos.

En las expuestas no hemos abarcado aún todas las capas de la esfera que es real en sentido estricto.

2. *La esfera de los objetos que poseen supraser*. Los objetos de esta esfera poseen dos notas típicas: son, primero, inexperimentables por principio, y segundo, inferibles partiendo sólo de lo experimentable. La primera nota sola no bastaría para caracterizarles. Las otras dos esferas siguientes son también inexperimentables por principio, pero no son asequibles por inferencia fundada en lo experimentable. Objetos de nuestra esfera son la sustancia, el accidente, la cosa en sí, etc.

Su forma de realidad la llamamos el *supra ser*. Una caracterización más exacta se encuentra más adelante, en la metafísica.

3. *La esfera de los objetos ideales*. En ella contamos, entre otros, los objetos matemáticos, como los números, los círculos, etc. También de ellos pueden enunciarse tres cosas: 1. El *ser*. La simple inspección nos enseña que *son*. Este *son* sólo debe expresar que no les conviene ningún valer ni ninguna otra forma. Su independencia respecto del yo necesitaría ser mostrada expresamente. Aquí damos por supuesta esta mostración (1) ; más adelante haremos conocimien-

(1) Hay que distinguir entre la *demostración (Beweis)* y la mera *mostración (Aufweis)*. No todas las cosas son susceptibles de ser demostradas; muchas lo son únicamente de ser exhibidas, señaladas, en suma, mostradas.—*N. del T.*

to con ella, al menos en parte. 2. La *intemporalidad.* Estos objetos no mudan en el tiempo. Están, por decirlo así, yuxta o extra el tiempo. 3. La *idealidad.* Esto significa que no se hallan enlazados causalmente, que no ejercen ninguna clase de efecto. Su forma de realidad es, pues, el *ser intemporal e ideal.* Los objetos matemáticos no son, por lo demás, los únicos objetos de esta clase. Con seguridad pertenecen aún a ella las *relaciones.* Pues también de ellas cabe enunciar las propiedades generales indicadas. No hay que dejarse extraviar por el hecho de que se hable de relaciones cuantitativas, o espaciales, o temporales. Estas son sólo expresiones breves para designar relaciones que conciernen a algo cuantitativo, o espacial o temporal. Verosímilmente, hay aún otros objetos de esta clase.

4. *La esfera de los valores.* Hay objetos de los cuales no es posible decir simplemente que *son,* sino que es necesario decir que *son verdaderos,* o *feos,* o *santos,* etc. No es posible, pues, enunciar de ellos el ser. Lotze ha encontrado la feliz expresión: *valen.* Su forma de realidad es el valer. Por ende, los llamamos valores. Así, pues, *lo que es el ser para los objetos sensibles, eso es el valer para los valores.* También los valores están fuera del tiempo. Pero esto significa aquí otra cosa que en los objetos ideales. Allí significa la inmutabilidad. Aquí quiere decir que los valores se hallan en oposición a todo lo temporal. Si un valor vale, vale eternamente. Intemporalidad equivale aquí a eternidad. Esto lo mostraremos más adelante.

La esfera de los valores necesita de una caracterización particularmente cuidadosa, a fin de asegurarla contra malas inteligencias.

a) *Las subesferas de la esfera de los valores.* La esfera de los valores posee, en la medida de lo que sabemos hasta ahora, cuatro subesferas: las de los *valores lógicos, éticos, estéticos* y *religiosos.* Cada una de estas subesferas tiene un sistema de leyes exclusivamente propio de ella.

Por el valor lógico no hay que entender la verdad. *La verdad no es un valor,* sino una forma de realidad. *Los pensamientos son los valores lógicos.* Todo pensamiento lo es, incluso un pensamiento tan sencillo como: *este encerado es negro.*

b) *El carácter no psicológico del valor y del valer.* El valor y el valer no tienen en su esencia nada que ver con la psicología. Al

hablar del valor no se debe pensar en el valorar, el estimar valioso, el tener por valioso. El valor es totalmente independiente del individuo. Vale, prescindiendo de que alguien le reconozca o postule, de que el mundo exista o no exista. No se llama valor por ser apetecido o estimado, sino que se llama valor por tener la típica forma de realidad del valer. *Llamamos a todo objeto que vale, y sólo a aquel que vale, un valor.*

Tampoco el valer es un valer para un sujeto. El sujeto desaparece *sin dejar resto. Valer es una expresión para designar lo que poseen de común las formas de realidad del ser-verdadero, del ser-bello,* etc.

Por razones prácticas se desearía a veces disponer de otros términos que los del valor y valer. Incluso para el docto resuenan en ellos demasiados motivos psicológicos, dimanantes del uso popular del lenguaje. Pero en lo anterior han quedado definidos de un modo totalmente claro y unívoco, desde el punto de vista teorético, y así pueden entenderse también con un poco de buena voluntad.

Repito: usamos los términos de valor y valer *no* para designar con ellos cualidades y tendencias, *sino para designar la estructura típica de una esfera totalmente determinada de objetos, absolutamente independientes de un sujeto.*

c) *El lugar de los valores.* Se ha formulado esta pregunta: *¿dónde* están, pues, los valores?, *¿dónde* está su reino?, ¿andan errantes, cual fantasmas, por algún sitio? Y se cree, por maravilla, haber preguntado sabiamente. Pero semejantes preguntas son testimonios de gran prevención y estrechez espiritual. Demuestran, en primer término, que no se ha entendido lo más mínimo la simple mostración de la absoluta independencia de los valores. Luego, no se ve que aquí se está en un sector donde ya no tiene sentido la pregunta del dónde. ¿Es que todo ha de estar en alguna parte? ¿Es que todo ha de medirse por el patrón de las cosas espaciales y temporales que nos circundan? ¿Dónde están, entonces, los números, dónde los círculos, dónde las representaciones, dónde los sentimientos? Hay un sinnúmero de objetos que son reales, sin estar en ninguna parte.

d) *La autenticidad de la forma de realidad del valer.* Es necesario sumirse enérgica e íntimamente por una vez en el hecho objetivo de que el valer es una auténtica forma de realidad. Lo que es para

el papel en que ahora escribo el ser real, eso es para un pensamiento el valer. El ser es la forma en que el papel es real; el valer es la forma en que los pensamientos son reales. Los pensamientos son reales tan seguramente como lo es el papel que está delante de mí; sólo que en otra forma. El valer designa la patria de los pensamientos; el ser real, la patria del papel. Lo que vale está dado y es intuíble en su tipo, exactamente del mismo modo inmediato que lo que es real. Cabe, es cierto, decir también, en un sentido sumamente remoto, abstracto, que los valores *son*. Pero quien se obstine en ello pasará sin ver la abismal diferencia existente entre ellos y el resto de lo que "es".

e) *Los criterios del valor.* Hay tres notas que pueden considerarse en su conjunto como los criterios necesarios y suficientes del valor.

α) *La extrañeza absoluta a la cantidad.* Sabemos que el valor no es espacial ni temporal. Pero tampoco se puede aplicar a él el concepto de cantidad más abstracto que conocemos: el del número. ¿Cuántas veces vale el teorema de Pitágoras? ¿Cuántas veces es bella la *Madonna della Sedia*, de Rafael? Se ve al punto la falta de sentido que tienen estas preguntas. Un valor no puede valer una o varias veces; vale simplemente. Valores y números son objetos inconmensurables.

β) *La omnipresencia en el espacio y en el tiempo.* Los valores son espacial y temporalmente omnipresentes. Pueden ser aprehendidos por cualquier número de inviduos en el espacio y en el tiempo, y, sin embargo, no por ello resultan multiplicados. No valen aquí, ni allí, ni ahora, ni antes, ni después; valen, simplemente.

γ) *La polaridad necesaria.* Por virtud de su peculiar forma de realidad, todo valor se escinde *necesariamente* en un par de valores: en un valor positivo y otro negativo. Expresado popularmente: si algo vale, entonces *tiene* que haber un contrapolo que no valga. ¿Hay un valor que se llama misericordia? Entonces tiene que haber necesariamente un valor de la inmisericordia. ¿Es verdadero el pensamiento del juicio: *esta rosa es amarilla?* Entonces es necesariamente falso el pensamiento del juicio: *esta rosa no es amarilla.* Esta necesidad de la polaridad no existe en ninguna otra parte de la realidad fuera de la esfera de los valores.

f) *Valores positivos y negativos.* La polaridad nos lleva al pro-

blema de los valores positivos y negativos. En el fondo está ya resuelto, sólo que no me he referido expresamente a él. Si, en efecto, el ser-verdadero, el ser-bueno, el ser-bello, el ser-santo, son auténticas formas de realidad, lo son igualmente auténticas el ser-falso, el ser-malo, el ser-feo, el ser-profano. Ambas veces estamos en presencia exactamente del mismo hecho objetivo. Los pensamientos falsos no pueden menos de ser tan reales como los verdaderos. ¿O no es el pensamiento del juicio $2+3=7$ un objeto, con *las mismas determinaciones exactamente* (prescindiendo del ser-falso) que el pensamiento del juicio $2+3=5$? ¿No se expresa de hecho en la vida la inmisericordia exactamente igual que la misericordia?

Cuando hablamos de valer y de valor, estos conceptos están tomados siempre en sentido *neutral*; pueden designar tanto pensamientos verdaderos como falsos, etc.

g) *La "universalidad" de los valores.* Incurriendo en una mala inteligencia, se han considerado los valores, y en particular los pensamientos, como lo universal, y se ha opuesto lo universal a los restantes objetos, o al menos a una esfera de ellos, como lo individual. En primer término, esta interpretación es falsa. ¿Es el pensamiento del juicio: *este papel es blanco* algo universal? ¿Dónde está lo individual relativamente a lo cual es universal? Luego, no basta el par de conceptos universal-individual. ¿Son dos triángulos congruentes individualmente diversos? Seguramente que no. ¿Son por ello universales?

Hoy escindimos este par de conceptos en los dos pares de conceptos universal-particular y homogéneo-heterogéneo. Por ser lo universal y lo particular conceptos correlativos, sólo tienen sentido dentro de una esfera, nunca entre dos esferas. Sobre lo homogéneo y lo heterogéneo hablaremos algo más adelante.

h) *La metafísica de los valores.* Hasta llegar al fastidio hay que resignarse a oír la cantilena de que la institución de la esfera de los valores es una hipstatación metafísica o que la esfera de los valores necesita de una fundamentación metafísica. Ambas cosas son falsas. Los valores no son realidades metafísicas, que causen efecto, den forma o impriman sello; por ende, no estamos ante ninguna hipstatación metafísica. Por otra parte, a consecuencia de su eternidad, los valores son completamente autónomos; no tienen necesidad, pues, de sostén metafísico alguno. Lo que es eterno lleva en sí mismo el fundamento de su ser-real.

i) *Valores absolutos y relativos.* No hay valores relativos. *Todos los valores son absolutos.* Relativo significa: valer sólo para este o aquel individuo humano, o sólo para esta o aquella época. Pero como los valores son inespaciales e intemporales, no pueden poseer esta relatividad. Encontraremos más adelante, en el caso de los pensamientos, otra prueba en favor de este absolutismo.

k) *La dinámica de los valores.* Estoy convencido de que los conceptos de estática y dinámica no pueden emplearse lícitamente en el reino de los valores, por ajustarse sólo a regiones que están estructuradas de un modo totalmente distinto. Pero si admitimos su empleo *cum grano salis,* se presenta la cosa de esta manera. En sí no tiene el reino de los valores dinámica alguna, puesto que es intemporal. Pero la dinámica está contenida en él potencialmente y se revela en su modo de ser aprehendido, estando fundada en la infinita muchedumbre y singularidad de las relaciones imperantes en él. Algo así como en la piedra preciosa despierta una vida oculta cuando cae sobre ella la luz.

Con esto hemos caracterizado las cuatro esferas de la realidad conocidas. Es posible que haya aún otras esferas coordinadas con ellas; pero hasta ahora nada sabemos de otras. La realidad puede dividirse también desde otros puntos de vista distintos del expuesto, de la forma de realidad. Haremos conocimiento con estas divisiones en el curso ulterior de nuestras investigaciones.

A veces llamamos *sensibles* a los objetos que son reales, y *suprasensibles* a los que poseen supra ser, y reunimos los objetos ideales y los objetos que valen bajo la denominación de objetos *no-sensibles.*

3. *La unidad de la realidad.*

Se ha levantado contra la teoría de la multiplicidad de la realidad la objeción de que desgarra la realidad, de que escinde la unidad de lo real en regiones rudamente separadas, y de que ya simplemente esta ruda separación es imposible.

Es ésta una extraña filosofía. Según ella no importa saber cómo está estructurada la realidad. Se forma por anticipado la idea de una determinada unidad, y a ella tiene que someterse la realidad.

Pero la realidad tiene de hecho, digámoslo una vez más, aquella multiplicidad. Para verla, basta querer. Ello no obstante, posee una

unidad, y no hay desgarramiento ni regiones rudamente separadas. *Pero la unidad de las esferas de la realidad no es la unidad de la igualdad estructural, sino la unidad de la no-separación y de la coherencia.* Las esferas son esencialmente *diversas,* pero: 1, no están separadas, sino fundidas unas con otras, y 2, están *ajustadas* unas a otras, son *coherentes, se exigen recíprocamente.*

Aquí sólo puedo diseñar brevemente esta coherencia. Toda la finura, multiplicidad y esencialidad de las relaciones mutuas ha de hacerla visible la exposición más detallada del libro mismo.

1. Entre los pensamientos, que pertenecen a los valores, y la realidad toda, existe una conexión de reproducción. Los pensamientos reproducen en el modo a ellos peculiar la realidad. En esta conexión de reproducción descansa el orden del conocimiento. Esta peculiar índole de los pensamientos es la base del conocimiento. La realidad está estructurada también de tal suerte que es posible un orden semejante.

2. Los valores éticos y estéticos no se limitan a poder ser expresados en la realidad, sino que exigen esta expresión. Esta es su teleología inmanente.

3. Los valores religiosos transportan al hombre a un orden superior.

4. Entre los objetos ideales, las relaciones lo dominan todo. En determinado sentido son constitutivas de la realidad, pues no puede concebirse realidad sin ellas. Juegan también un papel muy esencial en el conocimiento. Por lo que toca a los objetos matemáticos, hay esferas estructuradas de tal suerte, que estos objetos pueden coordinarse parcialmente con ellas.

5. La esfera sensible se conduce respecto a la suprasensible de tal manera que es la forma de aparición de ésta.

6. *El principio de orden unitario y específico que domina la realidad entera, es el de la analogía.* Las diversas esferas de la realidad no se conducen respecto del ser-real como los ejemplares respecto de su concepto. El ser-real es, sin duda, un concepto, pero las esferas no son sus ejemplares. Sino que aquí estamos ante una relación peculiar. Las diversas formas de la realidad son, en efecto, *diversas* en su ser-real. El ser-real no les conviene del mismo modo. El ser-real de la una es cosa distinta del ser-real de la otra. Ya hemos tropezado una vez con esto mismo en el ser sensible temporal. La temporalidad pertenece a la esencia de este ser-real. No

es que las cosas sensibles tengan el ser y además la temporalidad como una propiedad, al igual que, v. gr., una rosa tiene como una propiedad el blanco. O, como aún veremos más adelante, verdadero y falso no son propiedades, sino que pertenecen a la esencia de los pensamientos. El ser-real de cada esfera es, pues, diverso del de cualquier otra, y lo es de tal suerte que la diversidad *no reside en el grado, sino en la especie* de la realidad. Pero toda forma de realidad, por esencialmente diversa que sea de las demás, es justamente una forma de realidad, es decir, determina la especie de la realidad. En medio de toda la diversidad hay, pues, una igualdad: la igualdad de la función. Esta combinación *sui generis* de igualdad y diversidad es la que trata de expresar la palabra *analogía.*

7. Además de las relaciones objetivas consideradas hasta aquí, hay también entre las esferas relaciones en el orden del conocimiento. A tener noción de la esfera suprasensible sólo llegamos partiendo de la sensible, y además sólo por inferencia. Por lo menos los primeros pasos dentro de las esferas de los objetos ideales y de los valores se dan por medio de la intuición no-sensible; ahora bien, esta intuición no-sensible presupone necesariamente la intuición sensible.

En dos puntos vamos a mostrar de un modo más acabado la unidad de la realidad, porque revelan cómo la intersección de las esferas de la realidad hace nacer campos de problemas totalmente nuevos. Estos puntos son la *historia* y el *hombre.*

Lo que vamos a exponer no es *la* ontología de la historia, ni *la* ontología del hombre, sino la *última* ontología de historia y hombre. Recubriéndola, hay aún otras estructuras ónticas. La que aquí nos importa es la última estructura, la más profunda, la basilar. Acaso sean otras más fáciles de comprender que ésta. Pero si son posibles, lo son sólo porque existe esta última.

4. *Ontología de la historia.*

Tenemos, pues, que disecar y extraer, del curso enormemente complicado de la historia, el esqueleto óntico. Lo hacemos sobre un ejemplo.

Un matemático descubre un nuevo e importante teorema y es-

cribe en seguida un artículo para una revista. No habría hecho esto si no hubiera encontrado el teorema. Tampoco hubiesen sucedido en este caso otras muchas cosas: el correo no se hubiese ocupado con el envío, el cajista no hubiese compuesto el artículo y otros matemáticos no se hubiesen irritado. ¿Qué es lo que ha producido todas estas alteraciones? Manifiestamente, la circunstancia de que el pensamiento del teorema fuera capturado por la mente del sabio en aquel determinado momento. La entrada de este pensamiento en el mundo de la temporalidad ha alterado muchos procesos psíquicos y físicos. ¿Es posible derivar de leyes naturales esta entrada?

Sin duda alguna, no. Pues las leyes naturales sólo valen para la región de los procesos físicos y psíquicos. Las leyes naturales dominan por completo los procesos puramente naturales que tienen lugar en esta región. Pero no entra en sus facultades decir nada sobre lo que sucede cuando en los procesos naturales irrumpe un mundo extraño. Tampoco entra en las de las leyes de los pensamientos; pues éstas se limitan a enunciar algo sobre las conexiones que se dan en la esfera de los pensamientos. Cuál sea el momento y el individuo en que un pensamiento entre en el mundo temporal y cuál sea el pensamiento que entre en éste, nada de ello puede derivarse de ninguna clase de leyes. Puede, sí, colegirse muchas veces con mayor o menor probabilidad. Casi con seguridad puede decirse, por ejemplo, que a las percepciones siguen simples conocimientos de hechos (por ejemplo, que alguien está muerto). Pero ni siquiera en estos casos tan simples cabe predecir con absoluta seguridad el momento de surgir el conocimiento, ni la extensión de éste. En todo caso sería incomprensible desde el punto de vista de las leyes naturales lo que sucediese como consecuencia de ese conocimiento, porque en estas series de sucesos interviene un factor inaprehensible por las leyes naturales; a saber: los pensamientos.

Lo que acabamos de decir de los pensamientos vale manifiestamente para todos los valores. Todos los valores pueden inmediatamente, o mediatamente, por el camino de los pensamientos, irrumpir en el curso de los procesos psíquicos y físicos para modificarlo.

Pues bien, *aquellos procesos que no son comprensibles por medio de las leyes naturales solas, son los procesos históricos*. Muchas partes de estos procesos son explicables por la ciencia natural. Pero lo que la ciencia natural ya no puede comprender es que tenga lugar aquí y ahora este suceso determinado, porque es algo sin ley.

Para comprender este algo ha de haber, pues, una ciencia especial, y esta ciencia es la ciencia histórica. Sus objetos son manifiestamente temporales, pero sin ley. Sin duda alguna, hay en la historia regularidades. Pero no son regularidades históricas, sino regularidades fundadas en la naturaleza, que emanan en algún modo de la estructura uniforme de las almas individuales o del alma de la masa o de la raza. Pues después de lo antes dicho se comprende, sin necesidad de más, que lo natural intervenga también en lo histórico con un enorme poder. Lo histórico es, por decirlo así, un leve juego de ondas sobre el ingente curso de la naturaleza.

Ambas ciencias, la ciencia natural y la ciencia histórica, estudian, pues, procesos individuales del mundo temporal: la ciencia natural, lo individual que es comprensible por medio de lo general, es decir, por medio de leyes; la ciencia histórica, lo individual que por medio de leyes es incomprensible. Ahora bien, la ciencia histórica ha de buscar también una comprensión de sus objetos. No sería ciencia si dijese simplemente: ahora ha sucedido esto; ahora, esto; ahora, esto. La ciencia natural encuentra la comprensión en las leyes. ¿Dónde la encuentra la ciencia histórica? La encuentra en la incorporación a fines, y en particular a fines puestos por los hombres. *La comprensión de las ciencias naturales es comprensión por la ley; la comprensión de la ciencia histórica es comprensión por el fin.*

Procesos que sean alterados por la irrupción de valores existen, naturalmente, en un número inabarcable, y es imposible a la ciencia histórica recogerlos y comprenderlos todos. Necesita hacer, pues, una selección. Pero ésta no debe hacerla arbitrariamente, sino que es menester que brote, por así decir, del objeto. Así es también de hecho. Por obra de la irrupción de los valores aparece junto a la naturaleza eso que llamamos la *cultura,* aparecen los grandes bienes culturales (la religión, la ciencia, el arte, el Estado, el lenguaje, etc.), y la ciencia histórica se limita a exponer aquel proceso histórico que tiene importancia para aquellos bienes culturales que son considerados como tales por todos los hombres o por muchos de ellos. Por eso se ha dado también con razón el nombre de *ciencias culturales* a las ciencias históricas. Si el lector considera todas las cosas que son bienes culturales, verá también cuán amplio es propiamente el círculo de las ciencias culturales.

Desde aquí se abre aún otra perspectiva más amplia. La ciencia

histórica o la ciencia cultural es la única ciencia que tiene objetos sin ley. Todas las demás ciencias están frente a ella, con objetos sometidos a leyes. Y todos los objetos sometidos a leyes tienen frente a la historia algo común, que se podría expresar diciendo: poseen una *estructura*. La estructura parece estar unida necesariamente a la ley. Ahora bien, no hay una estructura de la historia universal, ni de ninguna otra historia. Así, podría oponerse a la ciencia cultural la *ciencia estructural*, y sería un problema de la teoría de la ciencia buscar el fundamento de esta división bipartita, penetrando aún más profundamente en las propiedades más generales de los objetos.

Hay, pues, en la historia tres clases de procesos entretejidos: 1. *Causalidades*, tanto de naturaleza psíquica como de naturaleza física. En ellas entra también la acción de las tres tendencias elementales y primitivas del hombre, el apetito de dominación, el apetito de goce y el apetito de posesión. Hay que observar tan sólo que, según lo anterior, no se trata nunca de procesos comprensibles de un modo puramente causal, sino de procesos en los cuales está interesada *también* la causalidad. 2. *Teleologías*. El alma es un todo, y todo proceso referido a una totalidad (y sólo un proceso semejante) es teleológico. Esto vale para las almas individuales y para las totalidades suprapsíquicas de los pueblos y de las razas. Aquí pensamos particularmente en procesos como la gran evolución de un pueblo o de una raza, que se verifica unitariamente de dentro afuera. 3. *Espontaneidades*. Espontaneidades en sentido lato son *todos* los procesos propiamente históricos descritos hasta ahora; espontaneidades en sentido estricto son las súbitas revoluciones históricas de grande o de pequeño estilo, vinculadas muchas veces a personalidades singulares. Las espontaneidades son las que determinan la estructura óntica de la historia, y las causalidades y las teleologías sólo son procesos históricos en la medida en que están determinadas por las espontaneidades.

Nuestra ontología general de la historia, juntamente con las ontologías menos generales que la recubren, forma una parte de la *filosofía de la historia y de la cultura*. La otra parte, la cuestión del sentido de la historia y de la cultura, pertenece a la concepción del universo.

5. *Ontología del hombre.*

La ontología del hombre es un aparte de la *antropología filosófica*, de la teoría de la esencia y sentido del hombre.

Fundamental es, ante todo, el conocimiento de la esencia del hombre como un objeto natural. El hombre tiene en sí lo material de la naturaleza inorgánica, la vida psíquica inconsciente, y de una complejidad primitiva, propia de las plantas y de los animales inferiores, y la vida psíquica consciente, de una organización más complicada y capaz de aprehender relaciones, propia de los animales superiores. Pero el hombre no se compone meramente de cuerpo y alma, sino que elevándose por encima de esta esfera de lo natural, penetra en otra esfera completamente distinta por medio de su espíritu.

El *espíritu* no es algo elemental, que no pueda ser analizado. El espíritu no *es*, sino que *adviene*. El espíritu surge como unidad estructurada de dos factores: los valores supraindividuales y el individuo. Ambos factores están en el hombre, exigiéndose el uno al otro. Aquí es donde el mundo de los valores tiene su punto de irrupción en lo sensible; en el hombre y través del hombre solamente puede ese mundo tomar forma en lo sensible. Por otro lado, el individuo no alcanza todo su sentido y significación si no es en una comunidad espiritual. El espíritu tiene, pues, en sí un orden de leyes propias que es absolutamente supraindividual, y que, por tanto, lo diferencia unívocamente de la vida psíquica.

Entre el espíritu y la vida existe, con seguridad, un cierto antagonismo. Bajo el dominio del espíritu, la vida no transcurre simplemente con arreglo a su estructura, sino que es dirigida por aquél, con frecuencia en contra de la tendencia propia de ella. La vida se encuentra aquí inserta en complejos superiores y subordinada a ellos. Mas el espíritu es a su vez dependiente de la vida. Si es cierto que en el valor mismo reside el anhelo, por decirlo así, de ser aprehendido y ejercer de esta suerte una acción, no lo es menos que las verdaderas fuerzas motrices de la vida espiritual son las fuerzas psíquicas. De este modo se penetran mutuamente el espíritu y la vida.

Desde este punto de vista es como resulta comprensible la *persona.* El yo no es persona. El yo es sólo una nota en la vida psíquica temporal de la conciencia. La persona, por el contrario, no es nada psíquico, sino que es la unidad "egocéntrica" de lo psíquico y los valores no-psíquicos. Por eso no puede ser comprendida nunca partiendo de lo psíquico. Puede ser objeto de la reflexión (lo es, por ejemplo, en este momento para el lector atento), pero nunca objeto de fenómenos psíquicos, en el mismo sentido en que pueden ser objetivos todos los fenómenos psíquicos, incluso el yo. Toda persona es un individuo, pero esta individualidad no descansa en su ser-persona, sino en el ser-yo. El yo psíquico y el reino de los valores se conducen aquí análogamente a la materia y la forma de Aristóteles (los detalles sobre esta teoría, más adelante). Como la forma forma a la materia y de este modo la eleva a otra esfera superior, así el reino de los valores transforma al yo y lo eleva de esta suerte desde la esfera natural del ser meramente psíquico a la zona superior de la persona. Lo que en él hay depositado como una posibilidad llega aquí a la realidad. Pero exactamente como la individuación procede de la materia, y no hay individuos de forma exactamente igual, así introduce el yo su individualidad en aquella esfera superior. Tampoco hay valores individuales. La individualidad es una categoría específica de la esfera en que hay una pluralidad de ejemplares de la misma especie.

A la persona pertenece *por esencia la libertad de la voluntad.* Sólo la persona, no el yo, posee voluntad en sentido propio. Pues esta voluntad está determinada por los pensamientos, y sólo esta voluntad es libre. Pero ésta es *siempre* libre, estando tan sólo limitada mediatamente por otros factores.

En esta estructura de la persona se halla fundada la necesidad de que haya *personas colectivas,* con las que las personas individuales poseen una relación específica. Hay valores éticos que son esencialmente sociales, es decir, que sólo pueden realizarse en una pluralidad de personas: así, los valores del amor, de la misericordia, de la justicia, etc. Estos valores fundan las *comunidades espirituales* (la familia, la nación, el Estado, etc.), a las que las meras *comunidades vitales* se hallan subordinadas, exactamente del mismo modo que a la persona el yo. Los valores sociales y los asociales existen en el mismo absolutismo de su esfera, y esto hace que toda persona se halle incorporada por necesidad espacial a una o varias

de dichas comunidades espirituales, sin que por esta incorporación resulte afectada en modo alguno su autarquía.

Una consecuencia más de nuestro concepto de la persona es la necesidad de distinguir la *muerte biológica* y la *muerte personal.* De muerte biológica perecen todos los organismos con excepción del hombre. En el hombre se convierte la muerte biológica en la muerte personal. Por eso son posibles en él diversas actitudes ante la muerte.

En el fondo, el hombre no *es,* sino que en la irrupción continuamente renovada del mundo de los valores, y en la transformación de la vida que ella trae como consecunecia, el hombre *adviene* siempre de nuevo.

6. *La división regional de las categorías.*

Con ayuda de las categorías se pretende designar las determinaciones más generales de un objeto, cuando se consideran desde cierto punto de vista. Este punto de vista y a la vez el concepto de categoría, se aclaran más adelante. El ser, el ser sensible, el ser suprasensible, el valer, el ser ideal, la temporalidad, la realidad, la sustancialidad, etc., son categorías. A lo que quisiera hacer referencia aquí es a que *la disyunción estructural de las esferas de la realidad divide por necesidad regionalmente también a las categorías.* Cada esfera posee sus categorías propias. Hay, ciertamente, categorías que convienen a todas las esferas, por ejemplo, la objetividad y la realidad. Pero cada esfera tiene necesariamente al menos *una* categoría por medio de la cual se diferencia de todas las demás, a saber: la forma de realidad de sus objetos. Es la *categoría regional* de la esfera. Pero además posee cada esfera otras categorías que no valen para las restantes. Así, por ejemplo, la categoría de la sustancialidad pertenece exclusivamente a la esfera suprasensible; hablar de sustancialidad en la del valer no tendría sentido. Se puede, pues, decir: *el conjunto de las categorías de una esfera de la realidad es típico de esta esfera y sólo de ésta.*

Aristóteles instituye las siguientes categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, hacer, padecer, cuándo, dónde, posición, hábito. Vacila en el orden de su enumeración. Tampoco es exacta su expresión, que he reproducido según es usual; como veremos cla-

ramente más adelante, la categoría no es, por ejemplo, la sustancia, sino la sustancialidad. Es visible también, sin más, que estas categorías sólo convienen a las esferas de los objetos sensibles y de los objetos suprasensibles. Aristóteles mismo no distingue estas esferas; para él confluyen en una. También la relación pertenece para él a ella. Por lo demás, la lista no es exacta aun en otro respecto; pero no podemos entrar en este punto. En todo caso, la lista revela claramente cuántos progresos puede apuntarse la ontología.

7. *Los principios ontológicos más generales.*

Pueden hacerse algunas afirmaciones que valen para *todo objeto, cualquiera que sea la esfera a que pertenezca.* Menciono las siguientes:

1. *Principio de identidad:* todo objeto es idéntico consigo mismo, es decir, no es otro, y por eso es *un objeto.* La palabra *un* no significa el numeral *uno,* sino la forma de la identidad. No se menta aquí la antítesis *uno-dos,* sino la antítesis *el uno-el otro.* Un objeto, por ende, *sólo* consigo mismo puede ser idéntico; nunca pueden varios objetos ser idénticos entre sí. Varios objetos pueden ser iguales o desiguales; nunca puede un objeto ser igual o desigual consigo mismo.

2. *Principio de contradicción:* ningún objeto puede poseer y no poseer a la vez una determinación.

3. *Principio del tercio excluso:* todo objeto tiene, al menos, o la determinación *a,* o la determinación *no-a. No-a* designa *cualquier* determinación, excluída únicamente la determinación *a.* En otra forma dice el principio: todo objeto ha de tener, al menos, *una* determinación.

Como el principio del tercio excluso es hoy muy discutido, digamos algunas palabras sobre él. En ninguna de las exposiciones que de él conozco se separan dos regiones: la lógica y la ontológica.

a) Tengo las dos proposiciones: *este encerado es negro* y *este encerado no es negro.* Estas proposiciones no tienen *nada* que ver con el principio del tercio excluso. Son las expresiones de dos pensamientos polarmente opuestos. Así se ve claramente si se les da esta forma: *de este encerado vale el ser-negro* y *de este encera-*

do no vale el ser-negro. También se reconoce que no reside en ellas la antítesis contradictoria *negro—no-negro*, en que ambas pudieran ser, a la vez, verdaderas. Tenemos aquí, pues, una antítesis dual que excluye todo tercio. Pero está fundada en la estructura específica de la esfera lógica.

b) Un complejo estructural completamente distinto, que existe con total independencia respecto del expuesto y vale para todos los objetos, o sea, que es óntico, descansa en la antítesis *a* y *no-a*. Esta antítesis significa la división del conjunto de todos los objetos que yo quisiera considerar, en las dos clases del *a* y de los *no-a*.

Ahora bien, en la esencia de todo objeto está implícito que éste ha de tener, al menos, *una* determinación. Por dos razones: 1. Si no, no podría ser conocido; pues conocer es reconocer o desconocer a un objeto una determinación. 2. Si no, no podría ni existir; pues lo que existe tiene necesariamente, al menos, la determinación de que existe.

Esta peculiaridad estructural es la que expresa el principio del tercio excluso: todo objeto tiene, al menos, o la determinación *a*, u otra de la clase de los *no-a*; un tercio es imposible. Este tercio sería que el objeto no tuviese ninguna determinación.

Como los pensamientos pueden ser también objetos, el principio del tercio excluso vale también para ellos *en cuanto objetos*. Con ejemplos puede aclarárselo el mismo lector.

Las relaciones expresadas por estos principios son intuídas inmediatamente como verdaderas.

Se reconocerá que estos principios, tratados siempre en la lógica, poseen, en realidad, un sentido ontológico.

8. *Las conexiones ónticas más generales.*

Parece que dentro de cada esfera o subesfera hay una conexión general específica de esta esfera o subesfera y sólo de ésta. Es una expresión de la estructura de la esfera.

En la esfera de los objetos sensibles es la conexión específica la conexión causal de la ciencia natural, y el principio de causalidad le da una expresión general.

En la esfera de los objetos suprasensibles, vale lo mismo para la conexión causal de la metafísica.

Dentro de la esfera de los pensamientos se hallan éstos unidos por la conexión *sui generis*, sólo aquí existente, de la *consecuencia*. Los pensamientos están *contenidos* unos en otros, y por eso se *siguen* unos de otros. La expresión general de esta conexión es el principio de razón.

En las demás esferas aún no conocemos semejantes conexiones generales.

9. *Sobre los objetos reales e irreales.*

Real e *irreal* no pueden definirse. Pero todo el mundo sabe lo que se quiere decir. Los hombres, por ejemplo, que nacerán en 1950 son ahora irreales; los hombres que ahora viven son ahora reales. Acaso puedan instituirse criterios para casos especiales. Indico dos, simplemente para que se reflexione sobre esto: 1. Los objetos intuídos inmediatamente, son reales. 2. Los objetos independientes del sujeto individual en todos los respectos, son reales.

Hay, ante todo, esferas de objetos irreales sobre los que no podemos decir nada. Al menos no puede demostrarse lo contrario. Los llamaremos objetos *absolutamente irreales.*

Luego, hay objetos *relativamente irreales*, es decir, objetos que, si fuesen reales, serían reales en una de las esferas conocidas de nosotros.

Ahora bien, ¿pueden encontrarse objetos irreales relativamente a *cada* esfera?

Sin duda alguna, relativamente a la esfera de las cosas sensibles. Los hombres que nacerán en 1950, los palacios de la fantasía, hombres con cien ojos, gases ideales, son ejemplos. Fácilmente se ve que aquí pueden distinguirse varias especies de objetos irreales.

Con la misma seguridad los hay también relativamente a la esfera suprasensible. Muchos filósofos tienen la cosa en sí por un objeto irreal; muchos incluso la esfera toda suprasensible.

Relativamente a la esfera de los valores no hay objetos irreales. Pues los valores son, como veremos más adelante, *necesariamente* reales.

Los objetos ideales no son, seguramente, necesarios en sí. Por eso otras subesferas de objetos ideales son posibles, pero no reales. De una de sus subesferas puede mostrarse que todos los obje-

tos que en ella son posibles, son también reales. Es la subesfera matemática.

10. *Sobre algunos conceptos ontológicos generales.*

1. *Esencia.* Por esencia de un objeto entendemos el conjunto de las determinaciones que son necesarias y suficientes para que sea este objeto. Puede haber diversos grados de generalidad del objeto. Mi mesa de despacho tiene, por ejemplo, la esencia: *esta mesa de despacho;* la esencia: *mesa de despacho;* la esencia: *mesa;* la esencia: *objeto de uso;* la esencia: *cosa real,* etc.

Suelen separarse tanto una de otra la esencia y la existencia, que se pasa por alto la muy esencial conexión que hay entre ambas. Esencia-existencia es sólo un caso especial de esencia-realidad. Ahora bien, la realidad entra necesariamente en la esencia, no en el sentido de que toda esencia haya de ser real, sino en el sentido de que, si fuese real, sólo podría aparecer en una determinada forma de realidad. *La esencia y la forma de realidad están mutuamente adaptadas.*

Para Aristóteles era la forma la esencia y, a la vez, el concepto de la esencia. Si se mantuviese aún hoy este aristotélico τὸ τί ἦν εἶναι (1), no sólo habría que defender la teoría de la materia y de la forma, sino que también habría que decir que sólo tienen una esencia las cosas (no todos los objetos) de la esfera sensible. Los pensadores inspirados directa o indirectamente en Aristóteles, mantienen las más de las veces su concepto de esencia con todas sus notas; pero lo desligan de la teoría de la materia y de la forma y lo hacen independiente, ya tratándolo independientemente de esta teoría, ya incluso abandonando totalmente esta teoría. Pero con esto se queda sin raíz su concepto de esencia. La universalidad, necesidad, inmutabilidad y eternidad de las esencias; la teoría de que la esencia es inmanente a las cosas, y que por ella aprehendemos en el concepto esta esencia; todas estas cosas y otras encuentran en el marco de la teoría aristotélica su fundamentación natural, mientras

(1) Esta expresión griega debe entenderse así: «el ser» (de la sustancia) «como lo que él *era*» (a saber, aun antes de que fuese resuelto en factores por medio de la abstracción) y como lo que él *permanece* (incluso mientras cambia todo lo *accidental* en la sustancia). E. Hoffmann.—*N. del T.*

que en los mencionados pensadores flotan en el aire. La teoría aristotélica de la esencia sólo tiene sentido dentro de la teoría aristotélica de la materia y de la forma. Si se la arranca de ella, queda reducida a unos fragmentos sin sentido. Así es en la escolástica, más aún en el neoescolasticismo; así también en Husserl, etc.

2. *Posibilidad y necesidad.* Hay *posibilidad cognoscitiva* (cuando no estoy seguro de si sucederá esto o aquello), *posibilidad volitiva* (cuando puedo hacer esto o aquello) y *posibilidad objetiva.*

La posibilidad objetiva y la necesidad conciernen a la realidad de los objetos.

La posibilidad objetiva está fundada en la relación entre los objetos irreales y los reales. No es una forma de realidad o una forma coordinada a la forma de realidad, sino una relación de los objetos irreales a la *correspondiente* esfera de la realidad; pero una relación de tal suerte que con su ayuda puede llevarse a cabo una diferenciación más fina de la irrealidad. De este modo pueden distinguirse, por ejemplo entre los objetos irreales relativamente a la esfera sensible, dos grupos: 1, objetos posibles, sólo que de hecho no existen; 2, objetos imposibles, en el sentido de que su realidad está excluída por la estructura de las esferas sensibles existentes de hecho. Acaso haya aquí incluso objetos absolutamente imposibles, es decir, objetos que no pueden ser reales en ninguna estructura *posible* de una esfera sensible.

Con lo anterior queda explicado también, en parte, la necesidad. Lo posible puede ser necesario, pero no necesita serlo. Esto depende del tipo estructural de la esfera y hay que investigarlo expresamente en cada esfera.

La naturaleza de la necesidad es distinta de esfera a esfera. La necesidad con que en la esfera sensible sigue un estado a otro, es distinta de la necesidad con que en la esfera de los pensamientos se sigue un pensamiento de otros, distinta también de la necesidad con que en la región matemática es $2 + 3 = 5$.

Puede plantearse también la cuestión de si una esfera, en cuanto es un todo, es necesaria.

3. *Univocidad y plurivocidad.* Con la posibilidad y la necesidad guardan relación la univocidad y la plurivocidad. En éstas se revela la heterogeneidad de la necesidad de las distintas esferas, muy difícil de expresar con palabras.

Donde puede suceder *o esto, o aquello,* hay plurivocidad. La

sucesión puede ser temporal, lógica, funcional o de cualquiera otra clase. Parece que la plurivocidad está ligada necesariamente a la temporalidad.

Todas las sucesiones en que no cabe el o esto, o aquello, son unívocas. Pero esta univocidad no tiene siempre el mismo tipo. En lo que yo alcanzo a ver hasta ahora, se presenta en dos formas: 1, como *univocidad del sólo;* 2, como *univocidad del tanto-como.* La esfera de los objetos sensibles posee la univocidad del sólo (a *a* sólo puede seguir *b);* según la opinión de algunos físicos modernos, también la plurivocidad. La esfera de los objetos matemáticos tiene ambas formas de la univocidad; la segunda, por ejemplo, en que $\sqrt{4}$ es *tanto* $+2$ como -2.

Las restantes esferas todavía no han sido investigadas en este respecto.

4. *Homogeneidad y heterogeneidad.* Desde el punto de vista de sus determinaciones pueden dividirse los objetos del siguiente modo. Puede existir:

a) *Desigualdad (o heterogeneidad).* Un objeto tiene distintas determinaciones que los restantes. Son posibles diversos grados, pues puede existir una coincidencia parcial en las determinaciones.

b) *Igualdad (u homogeneidad).* Los objetos coinciden en todas las determinaciones, con la excepción de una: que son reales unos al lado de otros. Respondiendo a lo anterior, también aquí hay grados.

c) *Inabarcabilidad.* Un objeto tiene una cantidad inabarcable de determinaciones.

d) *Abarcabilidad.* Un objeto tiene una cantidad abarcable de determinaciones.

Estas dos últimas notas están en conexión con las primeras.

Según la mezcla de las notas mencionadas, la homogeneidad y la heterogeneidad de las esferas, y en parte también de las subesferas, son típicamente diversas. En la esfera matemática está, por ejemplo, la homogeneidad mucho más pronunciada que en la esfera sensible; en la primera hay objetos absolutamente iguales (triángulos congruentes, $2 = 2$); en la última, no.

Observación final.

La ontología general expuesta aquí en algunas indicaciones, que ni siquiera han podido rozar todos los problemas importantes, es un desarrollo de la teoría aristotélico-medieval de la *analogía entis*, que afirma que el *ser* no es un concepto unívoco, sino multívoco, que conviene a los diversos géneros de lo existente en un modo analógico. Esta teoría es una de las más profundas de la filosofía antigua y fué en el fondo un primer avance inconsciente contra la teoría aristotélica de las categorías. Si la ontología, a pesar de las ricas posibilidades y de los múltiples conatos de una eclosión, conservó en lo esencial durante la Edad Media la forma aristotélica, la razón estaba en la aplastante autoridad de la teoría aristotélica de las categorías. Hoy es claro, para todo el que quiere y sabe ver, que la teoría de la *analogía entis* tiene que ampliarse hasta la teoría de la *analogía actus* (1).

Problemas.

1. ¿Hasta qué punto es la igualdad sólo posible por haber identidad? 2. ¿Por qué todo objeto matemático posible es también real? 3. Indague el lector si hay otros principios ontológicos generales además de los indicados. 4. Intente el lector encontrar por sí mismo la homogeneidad y la heterogeneidad en las distintas esferas o subesferas. 5. ¿Qué relaciones existen entre las dos primeras y las dos últimas notas indicadas al hablar de la homogeneidad y la heterogeneidad? 6. ¿Qué relación guardan las formas de la univocidad en la esfera sensible y en la esfera matemática con el tipo de objetos de ambas esferas? 7. ¿Hasta qué punto tiene la polaridad de los números positivos y negativos, del calor y el frío, de la electricidad positiva y negativa, etc., un sentido totalmente distinto del de la polaridad de los valores? 8. *Napoleón mu-*

(1) *Acto* está empleado aquí en el sentido aristotélico-escolástico, en el cual equivale a *realidad*. El autor quiere decir que hay que ampliar la teoría de la analogía del *ser* hasta la teoría de la analogía de la *realidad*, porque ésta se integra de las esferas del *ser* (sensible, suprasensible e ideal) y del *valer*.—*N. del T.*

rió el 5 de mayo de 1821; ¿valía este pensamiento ya antes de morir Napoleón, o ha valido sólo desde el momento de su muerte? Las consideraciones que tendrá que hacer el lector son de las más difíciles. Las bases las tiene en su mano. 9. ¿Pueden contarse los pensamientos (no los conocimientos)? Reflexione el lector si el carácter cuantitativo de los pensamientos es de la misma especie que el carácter de las cantidades numerables. 10. Pruebe el lector a hacer un inventario de todo lo que puede entenderse por *sentido*. 11. Tal número es o racional o irracional, un tercio es imposible. ¿Es esto una aplicación o un caso especial del principio del tercio excluso?

Bibliografía.—1. Ontología en general. La ontología antigua, embebida totalmente en la metafísica, se encuentra en los tratados neoescolásticos. Quien esté en situación de ello recurra a la literatura clásica, ante todo, a Aristóteles, *Metafísica*, y, por ejemplo, a Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*. Según M. Heidegger *(Die Kategorien-und Bedeutunslehre des Duns Skotus*, 1916), parecen haber existido en la Edad Media atisbos ya bastante amplios de los descubrimientos de la ontología actual. Esta no ha encontrado todavía su exposición en ninguna parte. Materiales para la ontología general se encuentran en los siguientes libros. B. v. Brandenstein, *Grundlagen der Philosophie*, 1. Bd, 1926. H. Driesch, *Ordungslehre*[2], 1923. A. Dyroff, *Über den Existenzialbegriff*, 1902. B. Erdmann, *Logik*[3], 1923. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1. Bd[2], 1929. E. Herrigel, *Die metaphysische Forn*, 1. Bd, 1929. M. Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik*[2], 1928. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 4 tomos, *Revista de Occidente*. G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, 1. Bd, 1925, 2. Bd, 1931. O. Janssen, *Vorstudien zur Metaphysik*, 2. Bd, 1927. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (Ges. Schriften*, 2. Bd, 1923). A. Meinong, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, 1904. J. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*[2], 1929. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkeuntnis*[6], 1928. G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930. O. Spann, *Kategorienlehre*, 1924; *Der Schöpfungsgang des Geistes*, 1. Bd, 1928 (1. Buch). Y una porción de trabajos de la escuela fenomenológica publicados en los varios tomos de su órgano, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Cf. también los trabajos citados al final de la *Lógica*, en la rúbrica: *Teoría de la ciencia*. Ideas

fundamentales para la ontología, en H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie (Sitzungsberichte Heidelberg. Philos.-hist. Klasse*, 1930-31, 1. Abh.).

2. Filosofía de los valores. Bibliografía en A. Messer, *Wert-philosophie der Gegenwart*, 1930 *(Philosophische Forschungsberichte*, Heft 4). Allí faltan aún: S. Behn, *Philosophie der Werte*, 1930. L. Kühn, *Die Autonomie der Werte*, 2. Bd, 1931. Por desgracia, revela todavía esta literatura una falta de claridad sumamente grande en el uso del concepto *valor*, a la que ninguno de sus representantes sabe sustraerse por completo. J. Ortega y Gasset, *¿Qué son los valores?, Revista de Occidente*, IV.

3. Ontología de la historia. Bibliografía en la rúbrica: *Teoría de la ciencia*, en la *Lógica*.

4. Antropología filosófica. N. Berdjajew, *Der Sinn des Schaffens*, 1927. G. Class, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*, 1896. E. Dacqué, *Leben als Symbol*, 1928. W. Ehrlich, *Stufen der Personalität*, 1930. B. Groethuysen, *Philosophische Antropologie (Handb. der Philosophie, herausgeg. v. A. Baeumler u. M. Schröder*, Abt. III). M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1. Bd[2], 1929. E. Jaensch (y colaboradores), *Grundformen menschlichen Seins*, 1929; *Studien zur Psychologie menschlicher Typer*, 1930. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*[3], 1925. L. Klages, *Der Geistals Widersacher der Seele*, 2. Bde. 1929. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos, Revista de Occidente*, y una serie de ensayos menores y pasajes en sus demás obras (de estos ensayos, los más importantes, en varios números de la *Revista de Occidente*; y de las demás obras, en español: *El saber y la cultura, El resentimiento en la moral*, ambas publicadas por la *Revista de Occidente)*. O. Schwarz, *Mediziniche Anthropologie*, 1929. O. Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, 1. Bd, 1928. E. Spranger, *Lebensformen*[7], 1930. W. Stern, *Person und Sache*, 2. Bd: *Die menshcliche Persönlichkeit*[3], 1923. W. Strich, *Der irrationale Mensch*, 1928. J. Volkelt, *Das Problem der Individualität*, 1928. *Mensch und Erde, herausgeg.* v. H. Keyserling, 1927. *Jahrbuch der Charakterologie, herausgeg.* v. E. Utitz, desde 1924. Algún ensayo de J. Ortega y Gasset, como *Vitalidad, alma, espíritu*, en *El Espectador*, V. Cf. también la bibliografía sobre la *filosofía del espíritu* en la *teoría del conocimiento*.

CAPÍTULO II

LOS PROBLEMAS DEL VALOR LOGICO

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Sobre la distinción entre la lógica y la teoría del conocimiento.

SABEMOS ya que los valores lógicos son los pensamientos. Ahora bien, todo pensamiento tiene la peculiaridad de que expresa algo que no es él mismo. Ningún otro valor, fuera de los pensamientos, tiene la virtud de hacer esto. Como consecuencia, exigen los pensamientos, y ellos solos entre todos los valores, *necesariamente* una investigación en un doble respecto: primero, respecto de su *estructura*, y segundo, respecto de su *función*. De la primera se cuida la *lógica*, de la segunda, la *teoría del conocimiento*.

La distinción entre la lógica y la teoría del conocimiento, cuya comprensión ha presentado siempre a la filosofía grandes dificultades, es para nosotros el resultado unívocamente claro y forzoso de la esencia de los pensamientos.

Las relaciones entre la lógica y la teoría del conocimiento se aclaran por sí mismas en la siguiente exposición.

I. LOS PROBLEMAS DE LA ESTRUCTURA DEL VALOR LÓGICO.

LÓGICA.

1. *Observaciones históricas.*

Hacer una historia acabada de los problemas lógicos no conduce a nada y es provisionalmente imposible. Pues como hoy estos problemas son comprendidos por muy pocos en toda su pu-

reza, es necesario rehacer de nuevo la historia de la lógica desde este punto de vista. Una demostración excelente de lo mucho que varía la faz de la historia cuando se acerca a ella el sistemático de ideas claras, la tenemos en las citadas investigaciones de Heidegger sobre Duns Escoto. Por ende, sólo unas pocas observaciones sobre la historia.

El sustantivo "lógica" es conocido ya de los más antiguos peripatéticos. Aristóteles emplea solamente la forma adjetiva.

Antes de Aristóteles había ido surgiendo lentamente en la filosofía griega un sentimiento para las cosas lógicas más bien que una comprensión de ellas. Sócrates, por ejemplo, tendía siempre a los conceptos rigurosos. Se había elaborado un método propio para llegar a los conceptos y tenía también conciencia de que en las verdades ha de haber validez universal. Pero Sócrates no cultivó nunca la lógica, porque nunca hizo de lo que practicaba o postulaba un objeto de consideración teorética. Nunca se preguntó: ¿qué es, pues, propiamente un concepto? ¿Cómo está construído el camino por el cual llego a él y en qué se diferencia de los demás? ¿Qué significa la validez universal y en qué descansa? Así fué siempre antes de Aristóteles. Sólo aquí y allá, por ejemplo, en Platón, aparecen leves conatos de dicha consideración teorética.

El que practicó por primera vez conscientemente esta consideración teorética, aquel para quien las cosas lógicas se tornaron por primera vez objeto de una ciencia, fué Aristóteles. En esto consisten los inmortales méritos por él contraídos con la lógica. Aristóteles penetró, además, en estas cosas con una profundidad asombrosa para su tiempo, y acaso se encontrarían en él aún más casos sorprendentes, si se tratasen históricamente sus investigaciones desde puntos de vista modernos. Pero sobre toda esta belleza pende todavía una tenebrosa nube. Sus lucubraciones lógicas están plena y totalmente injertas en teoría del conocimiento y metafísica. Aristóteles todavía no sabe separar todas estas cosas unas de otras.

En la Edad Media dió la pauta la lógica aristotélica sola. Pero de ella se utilizó casi exclusivamente lo formal, las divisiones de los juicios, de los silogismos, etc., y se desarrolló con una finura exagerada. Sólo algunas cabezas, como, ante todo, Duns Escoto y otros de su generación, parecen haber poseído ojos para problemas más profundos de la lógica. Esto último no sería de admi-

rar demasiado, pues el desarrollo de las ciencias, ante todo de la teología, trajo consigo la noción de tipos de objeto totalmente *sui generis*. También aquí podría probablemente sacar a luz aún muchas cosas nuevas una investigación histórica, guiada por la teoría sistemática.

Al comienzo de la Edad Moderna, y empujado principalmente por el despertar de las ciencias naturales, se volvió con mucha fuerza el interés lógico hacia el estudio de los métodos, ante todo del método inductivo. Debido ya simplemente al espíritu de la época, que estaba en ruda oposición a la Edad Media, no aconteció ello sin contradicción con Aristóteles.

Desde entonces no se ha hecho adelantar esencialmente a la lógica durante siglos. Tampoco la hizo adelantar Kant. Lo que hay de nuevo en la "Crítica de la razón pura" radica principalmente en el terreno gnoseológico y metafísico. Solitaria se levanta en la historia de la lógica la figura de Hegel. Injertó, sin duda, la lógica en la metafísica más aún que Aristóteles. Pero era una cabeza eminentemente lógica y merece asimismo ser considerado desde el punto de vista de la lógica actual.

Desde la mitad del siglo XIX comienza a florecer de nuevo el interés por las investigaciones lógicas. En Inglaterra empezó una restauración de la metodología, poco rica en resultados materiales, que encontró en John Stuart Mill su representante más famoso, pero que ha ejercido escaso influjo sobre la formación de la novísima lógica del continente. Aquí fueron diversos factores los que impulsaron al espíritu filosófico a ocuparse con problemas puramente lógicos y le abrieron puntos de vista enteramente nuevos: la reflexión crítica que la filosofía kantiana indujo a las ciencias especiales, desplegadas cada vez con más riqueza, a ejercer sobre sí mismas; la conversión neokantiana de la filosofía kantiana en el idealismo objetivo; la oposición al pensamiento empirista de la ciencia natural en poderosa ascensión, y otros varios. Lotze, Bolzano, Cohen, Natorp, Brentano, Meinong, Husserl, Sigwart, Wundt, Erdmann, Windelband, Rikert, Lask, son algunos nombres, con el matiz más diverso, de la historia moderna de la lógica. Hoy es de pura naturaleza lógica una grande e importante parte de la producción filosófica.

La situación actual de la lógica puede caracterizarse por cuatro notas.

Primeramente, hoy ya no se coloca, como antes, el concepto, sino el *juicio*, en el centro de la ciencia lógica. Esto se ha hecho, es cierto, sólo instintivamente o por razones más superficiales que otra cosa, pero con ello se está más cerca de la verdad.

En *segundo término*, hoy la lógica *no es unitaria*. Cabe distinguir una lógica *matemática*, una lógica *gnoseológica* y una lógica *psicologista*, prescindiendo de otras corrientes más modestas.

La lógica *matemática* la estudiaremos expresamente más adelante.

La lógica *gnoseológica* (Schuppe, en parte también Wundt, Sigwart, Erdmann, Lipps, Rehmke) funde más o menos la lógica y la teoría del conocimiento. Pero ya hemos visto que ambas deben separarse y cómo.

La lógica *psicologista*, que se presenta en las más diversas formas y abraza casi la lógica moderna entera, no sabe separar una de otra la consideración lógica y la psicológica. El lector, sólo por lo que sigue, comprenderá totalmente la significación que tiene esta incapacidad. En algunos lógicos aparece en una forma muy cruda. Teodoro Lipps, en un primer estadio de su evolución, ha designado a la lógica como una parte de la psicología, y W. A. Lay escribe en su *Psicología*, allí donde quiere tratar el pensamiento simplemente: "§ 17. El intelecto. Véase más abajo, B. Lógica", y pasa al "§ 18. Los sentimientos". El pensamiento es, a ojos de estos lógicos, algo en el alma; luego la lógica es psicología. Otros lógicos sienten, sin duda, que esto no es justo, y buscan una salida con ayuda de la definición del concepto de la lógica. Dicen que la lógica se ocupa sólo con lo formal del pensamiento. Pero esto equivale a encomendar a la lógica simplemente las divisiones de los juicios y de los silogismos y otras cosas semejantes, y a pasar de largo junto a los problemas más profundos. Y ante todo: también estos pensadores meten psicología en alguna parte, o en la teoría del juicio, o en otro sitio.

Un *tercer* signo distintivo de la lógica actual es que se la designa casi universalmente como una *ciencia normativa*, como una técnica, como un arte, o sea, como algo que nos enseña cómo debemos pensar. Esto es, en rigor, todavía extraño a Aristóteles. Apareció en sus comentadores, y es por lo que éstos dieron a las obras lógicas del maestro la típica denominación de "organon" (instrumento). En la Edad Media lo dominó todo, puede decirse, esta interpretación. La lógica era sólo una *vía*, un camino para llegar a resulta-

dos en otros terrenos. Esto ha hecho sentir su efecto hasta en la época actual. También los pensadores modernos se han dejado influir por esta interpretación. Consideran, sin duda, la lógica como una ciencia; pero quieren las más de las veces concederle también, al lado de éste, el carácter de una técnica. El lector reconocerá fácilmente cuán poco justo es esto. Si la lógica es una ciencia, entonces estudiará lo que en materia de cosas lógicas haya. Nunca es, empero, asunto de la ciencia dar instrucciones, preceptos, normas. Puede haber una ciencia de normas; la ciencia del derecho es, por ejemplo, una; pero el Código civil no es una ciencia. Lo más raro es considerar la lógica *sólo* como una técnica, *sólo* como una *vía* En esto hay una contradicción. La lógica debería enseñarle a uno a pensar; mas para estudiarla es necesario saber ya pensar, y, sin duda, saber pensar muy finamente.

La lógica actual propende, en *cuarto* lugar, al *relativismo.* Se opina cada vez más que no hay meramente *una* lógica, sino varias lógicas. La lógica aristotélica sería sólo una de ellas y, por ende, exclusivamente válida para ciertas regiones.

Todo lo que caracteriza desfavorablemente a la lógica actual —el psicologismo, la interpretación normativa, la existencia de la lógica gnoseológica y de la lógica matemática, el relativismo—se explica por una única razón: no se ve claro cuál sea el objeto propio de la lógica. Si se viese, estarían resueltas de un golpe todas las cuestiones indicadas. Ahora bien: dentro de los lógicos modernos se ha aguzado la vista para la lógica en su pura entidad. Dos líneas evolutivas cabe distinguir. La una va de Bolzano a Meinong, Husserl, Pfänder; lo otra, de Lotze a Windelband, Rickert, Lask, Heidegger. La primera ha trabajado para el presente problema más críticamente; la segunda, más positivamente. Y así se puede añadir, como *quinto* signo distintivo de la lógica actual, que encierra ya en su seno la única interpretación posible de la lógica. Esta interpretación da con la más plena claridad *lo que han querido y presentido los verdaderos lógicos de todos los tiempos,* sin haberlo alcanzado nunca. Cuánto han tanteado algunos en su busca y cuán de cerca la han rozado, puede mostrarlo, por ejemplo, Erdmann. El primero que, sin saberlo, creó su base, fué Platón. Unicamente ella da a la lógica un contenido y un sentido y la separa rigurosamente de las dos ciencias, la matemática y la teoría del conocimiento, con las cuales la hacen coincidir frecuentemente, en todo

o en parte, incluso pensadores modernos. Esta interpretación es la que las siguientes páginas tratan de fundamentar y de apuntar en sus problemas más importantes.

La cuestión primera y fundamental es ésta: ¿Cuál es propiamente el objeto de la lógica? ¿Con qué se ocupa la lógica? De su respuesta depende todo lo demás.

2. *El objeto de la lógica.*

Incidentalmente hemos aprendido ya que el objeto de la lógica son los pensamientos. Ahora vamos a mostrarlo con todo cuidado.

1. *La realidad de los pensamientos.* Que hay realmente pensamientos *como* objetos peculiares, es cosa que puede comprobarse de diversos modos.

Ante todo, sírvase el lector reflexionar sobre su propio "pensar". El "pensar" está entendido aquí en sentido popular. Pues bien; el lector verá sin dificultad que en el "pensar" pueden distinguirse en general cinco elementos:

a) El sujeto que piensa. Un pensar sin un sujeto que tenga este pensar como su pensar, es algo sin sentido.

b) El pensar en su sentido estricto y propio. Es una actividad de este sujeto, o sea, un *proceso psíquico,* que empieza en un momento determinado, dura un lapso de tiempo y luego cesa. En este proceso psíquico hay insertas representaciones de palabras, representaciones de cosas o esquemas intuitivos.

c) El pensamiento que es pensado. Aquel pensar no es este pensamiento. Este pensamiento es expresado, es comunicado, es puesto por escrito. El pensar no puede ser expresado, comunicado ni puesto por escrito; transcurre simplemente. Ambos están, empero, tan estrechamente unidos, que no puede decirse lo que es un pensar sin un pensamiento pensado.

d) La forma verbal en que es expresado este pensamiento. Todo pensamiento puede ser expresado en forma verbal, pero no lo ha menester. Se puede pensar sin hablar, ni siquiera interiormente. La forma verbal no acompaña, pues, necesariamente, ni, por tanto, siempre al pensar. La coordinación entre lenguaje y

pensamientos no ha *nacido* en modo alguno arbitrariamente; pero, en su esencia, es totalmente arbitraria.

Hablamos de una *proposición* cuando mentamos *sólo* la forma verbal de un pensamiento.

e) El objeto sobre el que se piensa. No es el pensar el que se refiere a este objeto, sino el pensamiento pensado. Y es lo cierto que todo pensamiento ha de tener, *por necesidad de sentido,* un objeto. Pues un pensamiento es siempre un pensamiento sobre *algo;* en todo pensamiento es aprehendido *algo.* No tiene en absoluto sentido decir que puede haber pensamientos que no aprehendan nada. Exactamente así como, por ejemplo, un signo designa, por necesidad esencial, *algo,* así un pensamiento es, por necesidad esencial, un pensamiento sobre *algo,* y este algo es lo que llamamos su *objeto.*

El objeto reside siempre fuera del respectivo pensamiento. Este se limita a referirse a él en un modo *sui generis,* que aún ha de describirse más adelante.

En este corto análisis del pensar aparece, pues, *cada pensamiento como algo peculiar, claramente diverso de todos los demás elementos del pensar.* El es el único objeto entre los nombrados al que puede referirse la lógica.

Una segunda manera de convencerse de que en el pensar hay pensamientos, es ésta. Considere el lector estas dos proposiciones:

L'Etat c'est moi.
El Estado soy yo.

Ambas proposiciones tienen el mismo sentido, ambas expresan el mismo pensamiento. No obstante, las representaciones de palabras en la comprensión de ambas proposiciones son completamente diversas; ni una sola palabra de la primera proposición es óptica o acústicamente igual a una sola palabra de la segunda proposición. Puede suceder que se enlacen con la comprensión de ambas proposiciones iguales representaciones de cosas. Pero, primero, cabe comprender también las proposiciones absolutamente sin representaciones de cosas; segundo, estas representaciones, si es que existen, aparecen las más de las veces después de la comprensión, y tercero, en este caso particular de nuestras dos proposiciones no hay representaciones de cosas que puedan encarnar en modo al-

guno esencial el sentido de las proposiciones. Existe, pues, en la comprensión de las proposiciones, prescindiendo de todo lo representativo, otra cosa común todavía, y ésta son los pensamientos.

2. *El carácter no psíquico de los pensamientos.* Voy ahora a mostrar que los pensamientos no son nada psíquico.

a) Los pensamientos no están en el tiempo. Pueden volverse otros, pero no variar. No empiezan. No acaban. Lo psíquico varía, empieza, acaba.

b) Un pensamiento no es nunca propiedad de *una* persona exclusivamente. Cierto, la persona que lo *piensa* lo tiene como propio. Pero no en el sentido en que tiene como propio, por ejemplo, su traje. Ninguna otra puede llevar a la vez el *mismo* traje que ella lleva. Pero un número cualquiera de personas pueden tener al mismo tiempo el *mismo* pensamiento. Con lo psíquico, por el contrario, acaece como con el traje. Una segunda persona no puede tener a la vez la *misma* representación que tiene una persona determinada. Otras personas pueden poseer representaciones semejantes, y hasta, si se quiere, iguales, pero no las mismas. Exactamente como un traje, tampoco una representación, ni ninguna otra cosa psíquica, puede ser a la vez propiedad de varias personas. Los pensamientos son omnipresentes en el espacio.

c) Si yo leo y comprendo tres veces seguidas el teorema de Pitágoras, no tengo tres pensamientos distintos, sino que tengo tres veces el mismo pensamiento. Puedo, pues, aquí usar del número: pero la cuenta se refiere al pensar, no al pensamiento pensado. Yo tengo tres actos de pensar, pero no tres pensamientos. Enteramente otra cosa sucede en lo psíquico. Si tengo sucesivamente tres representaciones iguales (admitamos por una vez que sean posibles representaciones iguales), tengo tres representaciones distintas, a las que puedo coordinar los números 1, 2, 3, pero no tengo tres veces la misma representación. Los pensamientos son omnipresentes en el tiempo.

d) Los pensamientos son necesariamente verdaderos o falsos. Afirmar de un pensamiento que no es una de las dos cosas es algo totalmente sin sentido. Puede ocurrir, naturalmente, que yo no sepa si un pensamiento es verdadero o falso. Pero esto no importa: él es siempre, necesariamente, una de las dos cosas. Por el contrario, no tiene sentido enunciar de lo psíquico la verdad o la

falsedad. Lo psíquico empieza o acaba; esto es todo. Como el correr de un río no puede ser verdadero o falso, tampoco lo psíquico.

La antítesis verdadero-falso es totalmente distinta de las antítesis aparentemente análogas que se encuentran en el ser. No es una antítesis contradictoria, como negro, no-negro. Falso significa una determinación típica; en cambio, no-negro significa una determinación fuera de negro, no meramente rojo o verde, sino también virtuoso, o grande, o inteligente, etc. Tampoco es una antítesis contraria, como recto, no-recto, o consciente-inconsciente. Pues, primero, estas antítesis contrarias no dominan siempre el campo entero, sino sólo un sector del campo; así, recto, no-recto. La antítesis verdadero-falso, por el contrario, domina *necesariamente* el campo *entero*; *todo* pensamiento *tiene* que ser verdadero o falso. Y segundo, la antítesis contraria no es tal que necesariamente a uno de los objetos corresponda un *contrapolo.* No tiene sentido decir de una recta determinada que le corresponde a ella, y sólo a ella, como contrapolo, una no-recta determinada.

3. *El valer de los pensamientos.* Busquemos ahora una expresión positiva para el tipo de objetos que son los pensamientos. Haremos, al cabo, dos reflexiones.

Ante todo, las consideraciones precedentes nos han revelado que la estructura de los pensamientos es esencialmente diversa de la estructura de todo lo que es. Ahora bien; la estructura está en conexión con la forma de realidad. A una estructura determinada sólo puede corresponder una determinada forma de realidad. La forma de realidad contribuye a constituir la estructura. Por eso nos vemos forzados a atribuir a los pensamientos una forma de realidad esencialmente diversa del ser.

Pero, además, *verdadero* no es una propiedad de los pensamientos, como *blanco* es una propiedad de la nieve. Como comprobaremos más adelante, en el ser verdadero se ve con razón una relación de reproducción entre un pensamiento y su objeto. Pero el ser-verdadero no se agota en esta relación de reproducción. La relación de reproducción es sólo una expresión de este ser-verdadero. Pues una relación semejante existe frecuentemente: en la representación, en la fotografía, en la imagen, etc. No obstante, no sólo llamamos verdaderos meramente a los pensamientos, sino que la peculiar polaridad necesaria del ser-verdadero y el ser-falso

sólo puede encontrarse en ellos. El ser-verdadero y el ser-falso tienen, pues, que estar fundados en algo más profundo que en una mera propiedad. No queda sino *insertarlos en la forma de realidad.*

Enunciamos de los pensamientos la forma de realidad del *valer*. Con esto queremos significar dos cosas: primera, que esta forma de realidad es esencialmente diversa del ser, y segunda, que se escinde necesariamente en dos polos.

4. *Pensamientos verdaderos y falsos.* Habiendo mostrado cuál es la estructura de los pensamientos y, sobre todo, el carácter necesario de la polaridad, se ve, sin más, que los pensamientos falsos son reales exactamente en el mismo sentido que los verdaderos. En ningún punto de nuestra exposición destaca la verdad como un factor determinante; siempre se trata simplemente de los pensamientos, siendo del todo indiferente que sean verdaderos o falsos.

Si prescindimos, pues, de esta fijación y de sus consecuencias, la distinción de verdadero y falso es indiferente para la lógica. La estructura de los pensamientos es siempre la misma, y las reglas lógicas del raciocinio valen para los pensamientos falsos *entre sí,* exactamente lo mismo que para los verdaderos *entre sí.* Si es $a = b$ y $b = c$, es necesariamente $a = c$, incluso en el caso de que todos estos pensamientos sean falsos. La cuestión de lo que pasa con un acoplamiento de pensamientos verdaderos y falsos no está despachada con esto, sino que necesita ser investigada expresamente.

5. *La formación de los pensamientos.* Frecuentemente se encuentra defendida la opinión de que el pensar *forma* los pensamientos. Una simple reflexión ontológica revela lo insostenible de esta interpretación. Cuando se forma algo, en el esntido de que lo formado es algo real, se cumplen, por *necesidad de sentido,* tres condiciones: 1. Es menester que exista un material del cual o con el cual se forme. 2. Lo formado pertenece a la esfera de objetos a que pertenece el material. 3. El formar es un proceso que sólo es posible con objetos temporales.

¿Cuál es el material de que se forman los pensamientos? Lo único que podría tomarse en consideración como tal sería lo psíquico. Pero como los pensamientos poseen una estructura esencialmente diversa de la de lo psíquico, no pueden formarse de lo psíquico. Su intemporalidad garantiza lo mismo. Si los pensamientos

fuesen formados, habría habido un tiempo en que no los habría habido. Después habría venido un tiempo en que los habría habido. Resultarían, pues, algo nacido en el tiempo y con ayuda del tiempo, y, por ende, serían temporales ellos mismos.

Tampoco se puede decir que el pensar *engendre* los pensamientos, aproximadamente así como un organismo engendra otros organismos. Este engendrar es una especie particular del formar, en el sentido acabado de exponer, y, por lo tanto, imposible.

En ocaciones se tropieza también con la expresión de que el pensar *crea* los pensamientos. Si se emplea el *crear*, no en el sentido de *formar*, sino en su sentido propio, el *crear de la nada*, hay en el fondo la justa evidencia de que los pensamientos no pueden salir de lo psíquico, sino que son algo *sui generis*. No obstante, debemos rechazar también esta interpretación. Pues, primero, nosotros no podemos crear simplemente algo de la nada. Segundo. si los creásemos *nosotros*, seres *temporales*, los pensamientos serían. es manifiesto, igualmente temporales. Tercero, necesitaríamos *conservar* también lo creado.

Todas estas interpretaciones contradicen, además, la naturaleza *efectiva* del pensar. El pensar no tiene otra relación con el pensamiento que la de que éste es precisamente en el pensar. Pero esto no significa ni un formar, ni un crear.

Llegamos, pues, a este resultado: un "pensar creador de validez" es en sí una cosa falta de sentido.

Pero si los pensamientos no pueden surgir de ningún modo por obra del pensar, ¿cuál es la relación entre el pensar y los pensamientos? Sólo queda una, ésta: la relación del *tomar, capturar. aprehender*. Los pensamientos son totalmente independientes del pensar; son sólo *aprehendidos* por él. Por medio de esta aprehensión se tornan conscientes los pensamientos, y con ello, propios del yo en un modo determinado. *Un pensamiento aprehendido es un juicio*. La aprehensión es un acto del yo que hace consciente algo

6. *La esfera de los pensamientos*. Después de todo lo dicho. representa la esfera de los pensamientos como un reino peculiar independiente de todo sujeto. Los pensamientos no necesitan ser pensados para tener realidad. Pues su esencia sólo implica una única relación *necesaria*, la de ser siempre *pensamientos acerca de* o *pensamientos sobre*. Pero los pensamientos *no* son esencialmente *pensamientos para*. Frente a ellos no se halla, pues, *necesariamen-*

te un intelecto. Pero, sin embargo, hay en esto algo justo, como sabremos más adelante, cuando veamos que los pensamientos tienen un carácter de exigencia y en qué sentido lo tienen.

7. *Los pensamientos y sus objetos.* La relación entre los pensamientos y sus objetos comprende dos problemas: primero, el de la necesidad de esta relación, y segundo, el de su naturaleza. Como el segundo problema concierne a la función de los pensamientos, pertenece a la *teoría del conocimiento.* Sólo el primero nos interesa aquí.

A este respecto, repetimos la afirmación de que todo pensamiento ha de tener *necesariamente* un objeto. Pues un pensamiento es por su sentido un pensamiento sobre algo. Lo que sea un pensamiento que no sea pensamiento sobre algo, no puede decirse; sería una reunión de letras sin sentido.

Por otro lado, también el objeto exige un pensamiento. Con sentido, el objeto *sólo es objeto porque es afectado por el pensamiento y de este modo hace frente al sujeto.*

Pensamiento y objeto son, pues, conceptos correlativos. Cada uno de los dos pierde sin el otro su sentido.

Con esta afirmación no se ha enunciado nada sobre la naturaleza de esta relación. La necesidad de la relación subsiste, siendo totalmente indiferente que el objeto sea formado o no por el pensamiento.

Nota.—Algunos matemáticos han sostenido la tesis de que para las *proposiciones* habría, además de la verdad y la falsedad, una tercera posibilidad, la de *carecer de significación.* En esto hay algo justo. Las *proposiciones* que representan una reunión sin sentido de palabras con sentido, carecen, naturalmente, de significación. Pero así como, tomadas las cosas en rigor, las *proposiciones* no pueden ser verdaderas ni falsas (sino sólo los *pensamientos),* exactamente igual no pueden tampoco los *pensamientos* ser otra cosa fuera de verdaderos o falsos, por tener necesariamente un objeto.

3. *Los problemas especiales de la lógica.*

Vamos a echar ahora una breve ojeada a los problemas de la lógica. La lógica se divide en tres partes:

a) *La teoría de las significaciones.*

Un pensamiento no es nada último, nada elemental, es decir, no es nada que ya no pueda ser analizado. Posee, antes bien, una estructura, que tenemos que estudiar.

1. *¿Por dónde sabemos que los pensamientos tienen una estructura?* Lo sabemos por la expresión verbal que encuentran los pensamientos en las proposiciones. Las proposiciones tienen, sin duda alguna, una estructura, y como son una expresión de los pensamientos, también los pensamientos han de poseer una. Esto no implica que los pensamientos tengan por necesidad paralelamente la *misma* estructura que las proposiciones.

2. *Las significaciones.* En un pensamiento ha de poderse, pues, mostrar algo aún más elemental. Los pensamientos han de poder descomponerse. Los elementos a que llegamos de este modo los llamamos *significaciones.* La palabra *significación* está usada aquí, pues, en otro sentido que la vida ordinaria; pero se roza, como ve el lector fácilmente, con este sentido. Así como las proposiciones están compuestas de palabras, los pensamientos lo están de significaciones.

3. *¿Son las significaciones elementos últimos?* Yo creo que sí. No es lícito apelar a que el lenguaje conoce aún, en los sonidos y en los signos, elementos más simples que las palabras. Pues cuando los sonidos y los signos tienen un "sentido" es que son símbolos de palabras o incluso de proposiciones. Las significaciones pueden encontrar, así, su expresión, ya en sonidos o signos, ya en palabras, con lo cual no se ha dicho, naturalmente, que haya que coordinar a todos los sonidos, signos y palabras una significación.

4. *¿Son las significaciones elementos entes?* (1). Manifiestamente, no. Pues algo valente, como los pensamientos, no puede componerse de elementos entes, sino sólo de elementos valentes, exactamente como, por ejemplo, una casa puede ser construída con piedras, madera, nieve, cemento, acero u otras cosas análogas, pero no con leyes. Con alguna aproximación puede darse a todo pensa-

(1) Según que pertenezcan a la esfera del *ser* o a la del *valer* que sean o que *valgan,* pueden calificarse los objetos de objetos *entes (seiende)* u objetos *valentes (geltende).—N. del T.*

miento expresado una forma en que se manifiesta lo que acabamos de decir. La llamaremos *la forma del sentido*. La proposición: *esta rosa es roja* dice en la forma del sentido: *de esta rosa vale el ser-roja*. Todo juicio es susceptible de esta transformación. El *ser-roja* no es evidentemente una propiedad que convenga a la rosa que está ahí fuera en el jardín. El *rojo* es una propiedad semejante; pero no el *ser-roja*. El *ser-roja* es más bien una significación cuya validez se enuncia del sujeto del juicio. Por consiguiente, tampoco *esta rosa* puede ser inmediatamente la rosa que está ahí fuera, en el jardín. Pues a este objeto que se encuentra ahí fuera no puede convenirle nada valente. *Esta rosa* designa inmediatamente asimismo una significación, que queda más determinada por medio de la significación *ser-roja*.

5. *¿Son las significaciones elementos independientes?* Mi opinión es que no. Pero aquí no puedo probarlo documentalmente todavía. Unicamente partiendo de la función de los pensamientos, que estudiaremos en la teoría del conocimiento, resulta claro que un pensamiento es una unidad que no puede dividirse en partes independientes. Las significaciones son, pues, elementos no-independientes; sólo son algo como partes integrantes de los pensamientos. Pero si esto es así, ¿cómo es posible aprehender, pongamos, la significación de la palabra *casa* por sí sola? Yo estoy convencido de que esto es completamente imposible. Lo que pasa es que a la vez se aprehende siempre, bien que muy lentamente, un pensamiento, en el cual es la significación de referencia un elemento estructural; en el ejemplo anterior, quizá el pensamiento de que la casa es algo que tiene que ver con el habitar.

6. *¿Qué relación tienen las significaciones con los objetos de los pensamientos?* Necesitan, visiblemente, estar coordinadas a los elementos de los objetos de los pensamientos; estos elementos mismos son, por ende, los objetos de las significaciones. ¿De qué naturaleza es esta coordinación? No es una reproducción; al menos, una reproducción de la naturaleza de aquella con que los pensamientos reproducen. Prescindiendo del caso en que el objeto mismo es de naturaleza valente, se trata de la coordinación de las esferas más diversas. Un *elemento* de una esfera valente no puede, a causa de esta diversidad, reproducir un objeto de otra esfera. Esto sólo puede hacerlo, hasta cierto grado, un *complejo de elementos*. La coordinación de las significaciones tiene que ser, pues, de otra

naturaleza. De hecho tropezamos aquí con algo nuevo. Nos encontramos con que las significaciones *mentan* su objeto. El mentar no es sólo un tener, un colocar ante nosotros, sino que contiene, además, una dirección, un apuntar. Es una relación última que ya no puede analizarse más. *Nosotros* no mentamos, pues, nunca nada con ninguna palabra, sino que quien menta es la significación a la que está coordinada la palabra, y nosotros nos limitamos a aprehender este mentar, al mismo tiempo que aprehendemos la significación. El mentar es una relación plena y totalmente independiente de nosotros. Una comparación (no un ejemplo) aclarará esto. Un retrato reproduce una persona. Esta reproducción existe, con independencia de nosotros, como una relación entre el cuadro y la persona; es una especie de apuntar hacia la persona. Si vemos el cuadro y conocemos a la persona, aprehendemos esta relación de reproducción. Así es el mentar, independientemente de nosotros, una relación entre la significación y el objeto de ésta. Si aprehendemos la significación, aprehendemos en ella a la vez el mentar y el objeto.

7. *¿Qué relación tiene la palabra con la significación?* Solamente la de un signo, que en su esencia es totalmente arbitrario. Pero en el origen y la evolución de los sistemas de estos signos (de las diversas lenguas) se reflejan profundas leyes psíquicas, prescindiendo de las contingencias históricas.

8. *Las funciones de las significaciones.* Análogamente que las palabras en las proposiciones, tienen las significaciones diversas funciones en los pensamientos. La investigación de estas funciones es la misión de la *filosofía del lenguaje* o, más exactamente, de la *lógica del lenguaje.* Lingüísticamente encuentra esta diversidad su expresión en la distinción del nombre, el verbo, el pronombre, la conjunción, etc. Por lo demás, no necesito sino indicar que la filosofía del lenguaje no tiene nada que ver con la evolución del lenguaje, ni con los procesos psíquicos del hablar; estas cosas pertenecen en parte a la historia, en parte a la psicología.

9. *Las categorías.* En la teoría de las significaciones, y sólo en ella, resulta comprensible también el sentido de las *categorías.* Las categorías son las *significaciones* generales que valen de otra significación en un pensamiento. En ello hay, sin duda, cierta relatividad. ¿Qué grado de generalidad necesitan haber alcanzado las significaciones para que sean consideradas como categorías? Pero

prácticamente no es de importancia esta dificultad. Se toman siempre como categorías las significaciones más generales que son características para región de que se trata (por ejemplo, el ser, la realidad sensible, la idealidad, el valer). Las categorías no son, pues, determinaciones de los objetos, sino significaciones que contribuyen a constituir un pensamiento. Con esto queda despachada sin más duelos ni quebrantos una cuestión que ha deparado muchos quebraderos de cabeza a la antigua teoría de las categorías, a saber: la cuestión de si las categorías aprehenden algo en el objeto. Naturalmente, lo hacen así, tienen que hacerlo por necesidad esencial; pero con ello no se ha dicho aún lo más mínimo sobre la naturaleza del objeto desde ningún punto de vista metafísico o gnoseológico.

b) *La teoría de la complexión de las significaciones en los pensamientos.*

Las significaciones forman en cada pensamiento una complexión de una especie particular. Ya antes hemos encontrado una expresión para designar esta complexión: que una significación vale de otra. Esta relación entre las significaciones es una típica relación lógica que sólo se presenta aquí.

Ante todo hay que distinguirla cuidadosamente de la relación *gramatical* entre las palabras de una proposición. Gramaticalmente se distinguen en la proposición el sujeto, el predicado y la cópula. En la proposición: *esta rosa es roja*, es *esta rosa* el sujeto; *roja*, el predicado, y *es*, la cópula. Esta distinción, que hoy se intenta superar ya en la gramática, ha entrado, por desgracia, en la lógica y ha impedido aquí totalmente la vista de la relación propiamente lógica, de la cual sólo es una expresión. La mejor demostración de la índole peculiar de la relación lógica reside en el hecho objetivo de que muchas veces los miembros entre los cuales impera la relación lógica son distintos de los miembros entre los cuales existe la relación gramatical. Escojamos el ejemplo: *a es igual a b*. Gramaticalmente hablando, es *a* el sujeto; *igual a b*, el predicado, y *es*, la cópula. Pero lógicamente es distinto. Si damos al pensamiento la forma del sentido: *de a-b en relación vale el ser-iguales*, vemos que *b*, que gramaticalmente figura en el predicado, lógicamente pertenece a la significación que corresponde al sujeto.

En el ejemplo escogido entra aún en juego otra relación, la de la igualdad entre *a* y *b*; pero esto no debe perturbar al lector. Esta relación puede ser también el objeto de nuestra intención, como en el caso de que la proposición: *a es igual a b* fuese citada en una investigación de las relaciones como ejemplo de la relación de igualdad. El pensamiento correspondiente es entonces: *la relación entre a y b es la relación de igualdad.* Pero éste es un pensamiento distinto del anterior. Por lo demás, hay en él una nueva demostración de lo muy distintas que son la gramática y la lógica.

El elementalísimo análisis de los pensamientos precedente basta ya para llegar a la claridad en una serie de problemas que han dado mucho que hacer a la lógica tradicional. Indico alguno.

1. La cópula ha sido tratada con frecuencia muy despiadadamente; se ha llegado incluso a negarle toda significación. El lector sabe cuán necesaria es. Es nada menos que la expresión de la relación lógica específica en cada pensamiento.

2. Se han propuesto toda una serie de teorías del juicio, que quieren describir las relaciones, en que se hallan en los pensamientos las significaciones correspondientes al sujeto y al predicado. Algunas de ellas son: el sujeto y el predicado están en la relación de fundamento y consecuencia; el sujeto y el predicado son idénticos (en la extensión o en la comprensión); el sujeto entra en la extensión del predicado. No será difícil al lector tomar posición crítica frente a ellas.

3. Con frecuencia son consideradas las representaciones y los conceptos, o sus complejos, como elementos de los pensamientos. Mas es claro que algo psíquico, como la representación, no es aquello de que se trata aquí. En cuanto a lo que pasa con los conceptos, lo sabremos en la teoría del conocimiento.

4. En torno al juicio negativo ha habido mucha disputa y gasto de fuerza. El lector sabe ya, y más adelante lo sabrá todavía de un modo más claro, cómo hay que entenderlo.

A esta parte pertenece, pues, todo lo demás, que la lógica usual considera en la teoría del juicio. Solamente habría que depurarlo desde nuestros puntos de vista.

c) *La teoría de las complexiones de los pensamientos.*

Las complexiones de los pensamientos se encuentran en los raciocinios y en los métodos. Estudiar éstos y sus medios auxiliares es la misión de esta tercera parte. Sobre alguno de estos asuntos hablaremos aún en otro lugar. A más detalles tenemos que renunciar, porque las novedades que aquí pudieran exponerse hacen necesario entrar demasiado íntimamente en temas lógicos y extralógicos.

4. *La logística.*

Queremos dedicar a la logística unas palabras aparte, porque hoy se presenta con grandes pretensiones y es considerada incluso como *la* lógica por amplios círculos de matemáticos. Antes se llamaba también lógica simbólica, algoritmo lógico o álgebra de la lógica; hoy se habla las más de las veces de logística o incluso de filosofía matemática. En la forma acabada que hoy tiene se divide en tres partes: la teoría de los enunciados, la teoría de las clases y la teoría de las relaciones.

La teoría de los enunciados representa las relaciones entre enunciados con ayuda de signos. Como enunciado se intenta describir eso que los lógicos tradicionales han llamado las más de las veces juicios, y nosotros hemos llamado pensamientos; pero no se consigue enteramente (por lo demás, enunciado es la peor expresión concebible para designar un pensamiento). Pongo un ejemplo. Tomemos primero dos enunciados que sean dependientes uno de otro; por ejemplo, $a = b$ y $b = a$; si vale el uno, vale también el otro. Sea el signo de la dependencia $<$. Si designamos el primer enunciado por A, el segundo por B, podemos escribir: $A < B$ y $B < A$. Pero esto no es exacto en general. Si elegimos, por ejemplo, los enunciados: "todos los hombres son mortales" y "Pedro es mortal" y designamos el primero de nuevo por A, el segundo por B, vale $B < A$, pero no $A < B$. Pues si todos los hombres son mortales, también Pedro es mortal, pero de que Pedro sea mortal no se sigue que todos los hombres sean mortales. Cuando tanto $A < B$ como $B < A$ valen, los enunciados se llaman iguales y se unen por

medio del signo de igualdad: A = B. De un modo análogo pueden expresarse, por medio de signos, todas las relaciones entre enunciados.

La teoría de las clases se ocupa de las clases o conjuntos. Importante es aquí, ante todo, la aprehensión de las diversas especies de conjuntos. Se distinguen, en primer término, los conjuntos finitos (por ejemplo, el conjunto de las manzanas de un cesto) y los conjuntos infinitos (por ejemplo, el conjunto de los números naturales). Los conjuntos infinitos se dividen luego en numerables (por ejemplo, el conjunto de los números naturales) y no-numerables (por ejemplo, el conjunto de los puntos de un segmento).

La teoría de las relaciones estudia las relaciones. También aquí ocupa un ancho espacio la investigación de las especies de relaciones. Nosotros hemos encontrado ya, por ejemplo, dos de estas especies: la relación expresada por el signo = es reversible; la expresada por el $<$ no siempre es reversible.

Después de estas pocas palabras, ya no es difícil juzgar la logística. La teoría de los enunciados es, naturalmente, lógica. También pertenece a la lógica aquella parte de la teoría de las clases que concierne a la extensión de los conceptos (esta extensión es un conjunto). Pero, en primer lugar, todo esto puede expresarse exactamente también con palabras. En segundo término, se aprehende manifiestamente sólo lo formal, casi diría lo más formal de la lógica, y naturalmente sólo puede aprehenderse esto pasando de largo, incomprensivamente, junto a lo esencial, la inteligencia de la estructura de los pensamientos y de su esfera. En tercer lugar, subrayamos de un modo especial que lo que hay de lógica aquí es *exclusivamente lógica de viejo estilo,* simplemente más desarrollada. La antigua lógica sólo veía, en efecto, las relaciones formales entre los pensamientos. Lo que aún queda de la teoría de las clases pertenece a la matemática (teoría de conjuntos). La teoría de las relaciones, ensanchada por encima de lo formal, representa una ciencia independiente. Esta ciencia no tiene que ver con la lógica ni más ni menos que todas las demás ciencias. Pues las relaciones son un grupo de objetos que, como sabemos por la *Ontología*, son típicamente distintos de los objetos lógicos: los pensamientos.

La logística reprocha a la lógica tradicional pobreza de contenido e inutilidad práctica. Este juicio tiene exactamente el mismo sentido y valor que el juicio análogo del lego sobre la matemática.

La "vieja lógica" contendría además contradicciones que no serían superables con sus medios. Pero si se inspeccionan estas contradicciones más exactamente, se ve que sólo nacen porque no se conoce el verdadero objeto lógico. La logística quiere poner signos en el lugar de las palabras, porque la discordia de los filósofos procede de la multivocidad de las palabras. Pero esta "discordia" proviene de aquí en su parte mínima; esencialmente, está determinada por factores que ya conocemos.

Recientemente se ha querido *(Stammler)* dar de lado a la logística tradicional como "técnica exacta de la lógica" y fundar una nueva logística que plantea "la cuestión del carácter científico de una exposición de la lógica concebida como presente". Si con esto se tiende a una teoría de la ciencia lógica, está justificado el planteamiento del problema. Pero, a mi parecer, se da ya por supuesto efectivamente que la lógica es un sistema de proposiciones que debe construirse axiomáticamente al modo de la matemática. Esta suposición tendría que ser primero objeto de una investigación; la imposibilidad de sostenerla es fácil de comprender después de lo dicho.

5. *La teoría de la ciencia.*

En esta última época se ha desarrollado especialmente una nueva disciplina filosófica, la teoría de la ciencia; pero que no hace sino unificar, desde un punto de vista determinado, ideas de la ontología y de la lógica (con referencia a la teoría del conocimiento). Le dedicamos unas palabras porque una parte muy grande de la producción filosófica actual es de esta naturaleza.

De una teoría de la ciencia se ha hablado desde hace largo tiempo. Ya J. G. Fichte ha designado una serie de obras suyas como investigaciones sobre la teoría de la ciencia, y G. E. Schulze, el conocido adversario de Kant, dió a una parte de la lógica este nombre. Desde entonces se han escrito muchas teorías de la ciencia. De ellas ha hecho muchas sugestiones a la lógica actual la "teoría de la ciencia" (1837) del teólogo católico Bolzano. Todas estas obras presentan dos defectos capitales. En primer término, marcan a la teoría de la ciencia límites inexactos, tomándolos demasiado estrechos (Schulze, Bolzano) o demasiado anchos (Fichte), a veces tan anchos que casi la filosofía entera cae dentro de ellos.

Pero además les es imposible resolver satisfactoriamente el verdadero problema de la teoría de la ciencia, porque no poseen una teoría de los objetos adecuadamente desarrollada. La época actual es la que ha puesto aquí claridad y bases.

Hoy entendemos por *teoría de la ciencia la investigación de la estructura lógica de las ciencias.*

¿Qué es, en primer término, la ciencia? Ciencia es busca sistemática de conocimiento verdadero. ¿En qué se distingue, pues, el pensamiento científico del pensamiento en general? Ante todo, por tener un objetivo determinado y por tratar de conseguir este objetivo usando toda clase de medios auxiliares.

¿Qué determina ahora la estructura lógica de la ciencia?

Unica y exclusivamente el *objeto* de la ciencia. Ninguna ciencia crea o forma su objeto. Sin duda, tiene que extraerlo del material de las realidades, en que los objetos están ensamblados unos con otros. Sin duda, elabora su objeto en cierto modo. Pero este modo se halla a su vez impuesto por el objeto. El objeto se alza siempre independiente frente a ella. Por eso demanda evidentemente el método de investigación *que se ajusta a él,* y el *objetivo* de una ciencia sólo puede consistir en que la ciencia estudie el campo de su objeto con ayuda de los métodos adecuados.

Por ende, la teoría de la ciencia tiene que tomar las ciencias sencillamente como son. No les prescribe lo más mínimo, sino que las estudia meramente. Cierto que de este modo resulta dependiente del estado imperfecto de las ciencias. Pero puede también ser guía y consejero, si, a consecuencia de su punto de vista superior, ve un objeto más claramente de lo que le conoce la ciencia respectiva.

La teoría de la ciencia tiene, pues, la doble misión de investigar los objetos y los métodos.

La investigación *especial* de los objetos es, naturalmente, cosa de las ciencias. Pero poner de manifiesto las propiedades *generales* incumbe a la teoría de la ciencia. El lector tiene ejemplos en la *Ontología* y al comienzo de las restantes disciplinas.

Por métodos se han entendido siempre los *métodos de demostración,* no los *métodos de descubrimiento.* Una ciencia puede encontrar sus resultados por todos los modos posibles; incluso los más importantes de ellos son las más de las veces simplemente intuídos por el genio. Característicos de las ciencias son sólo sus

métodos de demostración. La teoría de la ciencia tiene que investigarlos en un doble respecto.

En primer término, investiga su estructura lógica. Distingue los diversos métodos (inductivo, deductivo, generalizador, individualizador), analiza su estructura lógica y estudia sus medios auxiliares (hipótesis, idealizaciones, ficciones y otros).

En segundo lugar, deriva el método del objeto. A un objeto determinado sólo se ajusta un método determinado. Partiendo de la estructura general de un campo de objetos puede mostrarse qué método es *exigido* por él.

Hay ciencias (como, por ejemplo, la teología) para las cuales casi no se ha hecho aún ningún trabajo de la teoría de la ciencia.

Problemas.

1. Intente el lector una crítica de las teorías del juicio, buscándolas en un tratado o manual de lógica que las exponga o resuma. 2. ¿Puede haber juicios unimembres? ¿Son juicios como: *llueve*, unimembres? ¿Cómo hay que entenderlos? 3. Búsquense las diversas funciones significativas del nombre, el verbo, el pronombre, etc. 4. Por *producto lógico* entiende la lógica el enlace de dos enunciados con *y*. Intente el lector ver por sí mismo que este *producto* es completamente distinto de la suma aritmética de dos conjuntos y por qué lo es. 5. ¿Hasta qué punto puede ser la teoría de la ciencia una guía para la lógica actual? 6. ¿Por qué no puede formar ninguna ciencia su objeto? 7. Si se llama aristotélica a la lógica aquí expuesta (es, en efecto, un desarrollo de la aristotélica), ¿por qué no puede haber una lógica no-aristotélica? 8. ¿Quién puede descubrir qué concepción de la lógica se supone tácitamente cuando se sostiene la posibilidad de una lógica no-aristotélica? 9. Pruebe el lector a derivar del juicio $2 + 3 = 5$ las categorías del número. 10. ¿Por qué sólo puede haber inducción en la ciencia natural? 11. En un libro reciente se define la sociología como una ciencia de la realidad. ¿*Basta* esta definición (prescindiendo totalmente de lo que es la sociología y de si la definición es justa)? 12. Indague el lector si los elementos del conocimiento no mencionados en el texto junto a los juicios ordinarios, como son las preguntas, las convenciones (llamo a este punto "a") y los llamados juicios pro-

blemáticos encierran en sí juicios ordinarios, y en qué medida los encierran.

Bibliografía.—1. Historia de la lógica. R. Adamson. *A short history of logic*, 1911. M. Heidegger, *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Skotus*, 1916. C. Prandtl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 Bde., 1855-1870, reimpresión 1927 (traducción italiana en curso de publicación por *La Nuova Italia).* Preciosas notas históricas en la *Logik* de Erdmann, una extensa historia de la lógica en el *Lehrbuch der Logik* de Ziehen y otra más breve en las *Vorlesungen über Logik* de Külpe.

2. Exposiciones sistemáticas. B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, reimpresión en cuatro tomos, 1. u. 2. Bd, 1929; 3. Bd, 1930. Fr. H. Bradley, *The principles of Logik*[2], 1922. H. Cohen, *Logik des reinen Erkennens*[3], 1922. A. Drews, *Lehrbuch der Logik*, 1928. B. Erdmann, *Logik*[3], 1923. J. Geyser, *Grundlegung del Logik und Erkenntnistheorie*[2], 1919. K. J. Grau, *Lógica*, Colección Labor. G. Hagemann-A. Dyroff, *Logik und Noetik*, 11/12, 1924. A. Höfler, *Logik*[2], 1922. M. Honecker, *Logik*, 1927. J. v. Kries, *Logik*, 1916. O. Külpe, *Vorlesungen über Logik*, 1923. N. O. Losskij, *Handbuch der Logik*, 1927. H. Lotze, *Logik* (Philos. Bibl. Bd. 141), 1912. S. H. Mellone, *An introductory text-book of logic*, 1902. A. v. Pauler, *Logik*, 1929. A. Pfänder, *Lógica*, *Revista de Occidente*. J. Rehmke, *Logik oder Philosophie als Wissenslehre*[2], 1923. Chr. Sigwart, *Logik*[5], 2 Bde, 1924. G. Störring, *Logik*, 1916. W. Wundt, *Logik*, 1. Bd[5], 1924; 2. u. 3. Bd[4], 1920/21. Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, 1920. (Las obras de Cohen y Rehmke tratan la lógica como una parte del sistema filosófico de sus autores. Las de Bolzano, Lotze, Sigwart, Wundt, Erdmann, Kries, Ziehen, Höfler, Losskij y Drews son tratados voluminosos, de los cuales los dos primeros han sido inspiradores de la dirección lógica a que se adhiere esta *Introducción*, y los tres siguientes son obras clásicas de la lógica psicologista. Las de Störring, Grau, Hagemann-Dyroff, Pfänder y Honecker son libros más o menos elementales, los dos primeros de dirección psicologista, los otros dos de la dirección neo-escolástica más abierta a las novedades y los dos últimos de la dirección a que se adhiere esta *Introducción.)*

3. Obras sobre problemas especiales. Br. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. W. Burkamp, *Begriff und Beziehung*,

1927. J. Cohn, *Voraussetzungen und Zielen der Erkenntnis*, 1908. H. Driesch, *Ordnungslehre*[2], 1923. G. Frege, *Der Gedanke (Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1. Bd, 1918). M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psichologismus*, 1914. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 4 tomos, *Revista de Occidente. Formale und transzendentale Logik (Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung*, 10. Bd, 1929, y separadamente). O. Janssen, *Ideeller Aufbau und Metaphysik des Denkens*, 1. Bd. 1929. R. Kynast, *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, 1929 *(Philos. Forschungsberichte*, Heft 5). E. Lask, *Die Lehre vom Urteil (Ges. Schriften*, 2 Bd), 1923. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*[6], 1928. J. B. Rieffert, *Logik, eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee (Lehrbuch der Philosophie herausgeg. v. Dessoir. Die Philosophie in ihren Einzelngebieten*, 1925). *H. Ritzel, Uber analystische Urteile. (Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung.*, 3. Bd, 1916). G. Stammler, *Begriff. Urteil, Schuss*, 1928. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, herausgeg.* v. A. Ruge, 1. Bd, *Logik*. (Trabajos de Windelband, Royce, Couturat, Croce, Enriques, Losskij.)

4. Logística. H. Behmann, *Mathematik und Logik*, 1927. W. Brand y M. Deuschbein, *Introducción a la filosofía matemática, Revista de Occidente*. R. Carnap, *Abriss der Logistik*, 1929. L. Couturat, *Les principes de la philosophie mathematique*, 1908. D. Hilbert y W. Ackermann, *Logik*, 1928. E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 1. Abschnitt. B. A. W. Russell, *Einführung in die mathematische Philosophie* (traducido del inglés), 1923. A. W. Whitehaed y B. Russel, *Principia mathematica*, 1. Bd[2], 1925; 2. u. 3. Bd[2], 1927.

5. Teoría de la ciencia. *General:* Aloys Müller, *Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft (Kantstudien*, 27. Band). C. Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften (Abh. der Akad. d. Wissensch.*, Berlin, 1907. *Filosofía:* Fr. Kröner, *Die Anarchie der philosophischen Systemen*, 1929. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (Ges. Schriften*, 2. Bd, 1923). J. Thyssen, *Die philosophische Methode*, 1. Bd, 1930. *Ciencia natural:* E. Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, 1921. L. Bertalanffy, *Kritische Theorie der Formbildung*, 1928. P. W. Bridgman, *The logic of modern physics*, 1927. R. Carnap, *Physikalische Begriffsbildung*, 1926. H. Dingler, *Die Grundlagen der Physik*[2], 1923; *Das Experiment*, 1928. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*[4], 1928; *Das Ganze und die Summe*, 1921. A. S. Eddington, *The nature of*

the physical World, 1929. K. Faigl, *Ganzheit und Zahl*, 1926. P. Häberlin, *Der Gegenstand der Psychologie*, 1921. W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Huhe und im stationären Zustand*, 1920. K. Lewin, *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte*, 1922. E. Meyerson, *Identité et Realité*, 1930. Aloys Müller, *Strukturwissenschaft un Kulturwissenschaft; Der Sinn der physikalischen Axiomatik (Physikal. Zeitschrift*, 24. Bd); *Die Relativistätsheorie und die Struktur der physikalischen Erkenntnis (Annalen der Philosophie*, 4. Bd.). H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaflichen Begriffsbildung*[5], 1927. E. Study, *Mathematik und Physik*, 1923. H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1926 *(Handbuch der Philosophie, herausgeg. v. Baeumler y Schröder. Abteilungb)*. E. Zilsel, *Das Anwendungsproblem*, 1916. *Ciencia histórica:* los trabajos antes citados de Becher, Müller, Rickert, G. Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, 1915. J. Thyssen, *Die Einmaligkeit der Geschichte*, 1924. *Matemática:* O. Becker, *Mathematische Existenz*, 1927 (sobre él Geiger en *Göttl. gel. Anz.* 1928 Nr. 9). Chr. Betsch, *Fiktionen in der Mathematik*, 1926. W. Brand-M. Deuschbein, *Introducción a la filosofía matemática, Revista de Occidente*. O. Holder, *Die mathematische Methode*, 1924. Aloys Müller, *Die Fiktion in der Mathematik und der Physik (Naturwissenschaften*, 5. Bd.); *Der Gegenstand der Mathematik*, 1922; *Uber den Gegenstandscharakter der Zahlen (Annalen der Philos.*, 4. Bd.). H. Rickert, *Das Eine, die Eeinheit und die Eins*[2], 1924; H. Weyl, s. antes *Ciencia natural.*

II. Los problemas de la función del valor lógico.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El nombre de "teoría del conocimiento" nació con referencia a la filosofía de Kant. Sus problemas son en parte tan viejos como la filosofía misma. Comprenden en lo capital cuatro cuestiones, en torno a las cuales se agrupan todas las demás.

1. *La cuestión de la esencia.*

La teoría del conocimiento trata del conocimiento. Por ende, necesitamos saber, ante todo. qué es el conocimiento.

a) *Fenomenología del conocimiento.*

Intentemos describir y analizar el conocimiento. No se trata lo más mínimo de dar una interpretación, de buscar una explicación o construir una teoría, sino sencillamente de llevar a cabo un simple análisis intuitivo. Y lo único que nos interesa es, además, *la estructura óntica del conocimiento*, no lo psíquico en que se halla embebida, por decirlo así, esta estructura. Todo lo psicológico queda fuera de nuestra consideración, mientras no sea absolutamente necesario hacer referencia a ello.

1. *Descripción provisional.* ¿Qué ocurre, pues, cuando conozco? Al conocer aprehendo siempre un objeto. Pero necesitamos caracterizar esto de un modo todavía más exacto. Yo, es decir, un sujeto. El conocimiento implica necesariamente un sujeto, que conoce. El conocimiento no es meramente de la propiedad del sujeto, sino que el sujeto es una parte integrante del conocimiento. Un conocimiento sin sujeto es como un cuchillo sin hoja al que le falta el mango. Exactamente de un modo tan necesario como un sujeto, implica también el conocimiento un objeto. Lo que sea un conocimiento sin un objeto, que sea conocido, es cosa que no se puede decir. Pero en el conocimiento, el sujeto no "tiene" simplemente el objeto, como un estuche tiene las gafas que se meten en él. En el conocimiento, el sujeto "sabe" de algo, y este saber de algo es más que un mero tener algo. Este "más" puede expresarse diciendo: el sujeto reconoce o desconoce que algo es o no es, toma posición ante ello. Tres cosas caracterizan, pues, el conocimiento: 1, el sujeto; 2, el objeto; 3, la nota de la toma de posición. Pero entiéndase bien que con esto no hemos descrito suficientemente el conocimiento; hemos puesto de relieve meramente algunos puntos necesarios para resolver una cuestión fundamental.

2. *La representación no es el conocimiento.* Conocemos, en

efecto, dos cosas que tienen algo que ver con el sujeto y poseen un objeto: la representación y el juicio. Fuera de ellas, no hay nada de esta especie. Por representación entenderemos aquí, en obsequio a la sencillez, no sólo la representación propiamente dicha (la imaginativa), sino también la percepción. La cuestión es, pues, ésta: ¿es el conocimiento representación, o sólo hay conocimiento en el juicio?

Es seguro, en primer término, que no *todo* conocimiento es representación. Pues hay conocimiento de objetos (por ejemplo, los objetos matemáticos, los valores) cuya representación es imposible.

Pero yo doy un paso más, y afirmo: ninguna representación es un conocimiento, sino que *el conocimiento sólo se da en el juicio.* Para ver esto con evidencia, vamos a comparar la representación y el conocimiento con respecto a los tres puntos por los cuales caracterizamos antes el conocimiento.

A. *El sujeto.* Toda representación es también, ciertamente, representación de un sujeto, es de la propiedad de un sujeto. Pero hay en ella algo que no se encuentra tan íntimamente entrelazado con el sujeto como el conocimiento. La exposición más detallada de esta circunstancia nos la reservamos para dentro de un momento.

B. *El objeto.* Los objetos de la representación y del conocimiento son completamente distintos. El objeto de la una no puede ser nunca objeto del otro, y viceversa. La representación se refiere a objetos sensibles, por ejemplo, a una casa, a un rojo, etc. Un objeto que no sea sensible no puede ser nunca aprehendido por una representación. Por el contrario, un objeto sensible no puede ser nunca objeto del conocimiento. Yo no conozco nunca una casa, sino que conozco siempre que esta cosa es una casa. Yo no conozco nunca una hoja verde, sino que conozco que la hoja es verde. Yo no conozco nunca la igualdad de dos objetos, sino que conozco que a estos objetos conviene la igualdad. No hay que dejarse extraviar por el laxo lenguaje de la vida corriente. Yo conozco siempre *que algo es tal y tal.* "Que algo es tal" es lo que llamamos *un hecho objetivo,* un suceder algo en las cosas mismas. *Objeto del conocimiento es siempre un hecho objetivo.*

C. *La nota de la toma de posición.* Esta nota falta en la representación completamente. En la representación "tengo" meramente

el objeto; no hay nada más. La razón de esta diferencia reside en los objetos. Yo no puedo reconocer a una rosa, sino que sólo puedo reconocer que este objeto es una rosa.

Vemos, pues, que la representación y el conocimiento son cosas radicalmente distintas. *El conocimiento sólo se da en el juicio.*

3. *La esencia del conocimiento.* Ahora estamos en situación de definir la esencia del conocimiento. Juzgar es pensar. Siempre que se juzga, se piensa, y siempre que se piensa, se juzga. Sólo es necesario observar que no es meramente un juicio el juicio formulado, sino también el saber de algo. Conocer y pensar son, pues, conceptos sinónimos. Ahora bien, pensar es, como sabemos de antes, aprehender un pensamiento, y todo pensamiento tiene necesariamente un objeto, del cual es el pensamiento. *Conocimiento es, pues, aprehender un pensamiento y en él su objeto.* En esto ha de radicar todo lo que es esencialmente propio del conocimiento. Aquí tenemos lo más necesario del conocimiento, aquello que es absolutamente necesario exista para que exista conocimiento. Pero antes de analizar esto, dos observaciones complementarias todavía, a fin de que el lector no caiga en confusión por efecto de otras cosas que pueden ocurrírsele aquí.

4. *Enlace de la representación y el juicio.* En primer lugar, hay muchas veces en nosotros juicios enlazados inmediatamente con las representaciones. Si prescindimos de este juicio concomitante, las representaciones sólo son puras conexiones de estímulo y reacción. En los animales (al menos, en la mayoría) y en los niños pequeños sólo esto es la representación. Los individuos humanos pensantes viven igualmente, con más frecuencia de lo que se cree, las puras conexiones de estímulo y reacción. Estas se dan cuando se está ocupado interior y muy intensamente con alguna cosa y cuando se sueña despierto; se dan con todos los estímulos que no proceden de los puntos del espacio de la percepción fijados por la atención. Si, por ejemplo, nieva y yo permanezco mirando fijamente por la ventana, ocupado intelectual e intensivamente con algo, tengo como puras conexiones de estímulo y reacción innúmeras percepciones de objetos blancos que caen. Yo "tengo" estas representaciones como de mi propiedad; pero yo no sé de su objeto. El lector ve aquí lo que antes sólo indiqué: cómo el sujeto no se halla tan íntimamente unido con estas representaciones puras como con el conocimiento. Parece que en una de estas conexiones puras

de estímulo y reacción surge el conocimiento tan pronto como la atención se dirige a ella aunque sólo sea débilmente. Pero éstas son cuestiones psicológicas en las que aquí no nos va nada.

En segundo lugar, hay siempre en las representaciones, que son más que puras conexiones de estímulo y reacción, más exactamente en el saber inmediatamente enlazado con ellas, un sedimento del pensar anterior. Cuando conozco que algo es una casa, una estufa, un pupitre, etc., hay en ello el saber de la finalidad de estas cosas. Un animal no ve una casa, ni una estufa, ni un pupitre. Es totalmente imposible para nosotros el sumirnos en el mundo circundante de un animal. El juicio ha contribuído a construir el mundo de nuestra percepción más de lo que habitualmente creemos.

Ahora vamos a considerar más exactamente los elementos del conocimiento.

5. *La aprehensión.* Dos cosas podemos decir aquí de la aprehensión.

En primer lugar, que la mera aprehensión de un pensamiento no es todavía conocimiento. *No se conocen los pensamientos, sino que conocemos aprehendiendo los pensamientos.* Los pensamientos son los mediadores del conocimiento. Naturalmente, puede también un pensamiento ser objeto del conocimiento, como lo es, por ejemplo, en estas últimas frases. Pero entonces ejercen otros pensamientos el papel de mediadores.

En segundo lugar, hay en la aprehensión, y, por ende, también en el conocimiento, una verdadera actividad. Aprehender no es aceptar de un modo meramente pasivo, no es ser víctima de una impresión, como la que desgraciadamente experimenta con tanta frecuencia una hoja de papel por parte de la máquina de imprimir. Por el contrario, es siempre un proceso activo del yo. *Aprehender y conocer son, pues, esencialmente un escaparse del mero curso de la vida psíquica.*

6. *La relación de conocimiento.* Preguntamos ahora: ¿qué es, propiamente, el hecho objetivo en que hemos encontrado el objeto del conocimiento? Es una relación, una relación entre un objeto y una determinación que le pertenece. *Este encerado es negro; Napoleón murió el 5 de mayo de 1821.* La pertenencia de la determinación *negro* a este encerado, de la determinación *morir el 5 de mayo de 1821* a Napoleón, esto es el hecho objetivo. El hecho objetivo es, pues, siempre una *relación de pertenencia.* No cualquier relación de

pertenencia, sino solamente la pertenencia de una determinación a un objeto. La clase de objeto o determinación es manifiestamente de todo punto indeferente. Vamos a llamar a esta especie particular de relación de pertenencia la *relación de conocimiento,* y en adelante ya no hablaremos del hecho objetivo, sino de la relación de conocimiento.

Nunca aprehendemos una relación de conocimiento sola, sino siempre un conjunto de relaciones de conocimiento que se agrupan en torno a la central. *Este encerado es negro.* Al par que la relación de conocimiento de este pensamiento, aprehendemos estas otras relaciones de conocimiento: *este color pertenece a la clase del negro, este objeto que veo pertenece a la clase de los encerados, el encerado se usa para escribir;* naturalmente, no de un modo tan claro como estos juicios, pero sí sabiendo de ellas. En el conjunto entran aún más relaciones. Este conjunto de las relaciones aprehendidas juntamente con una relación de conocimiento vamos a llamarlo *el campo de la relación de conocimiento.* La estructura de este campo tendría que ser estudiada aún más exactamente.

Ahora se ve también cuán falso es decir: puedo conocer todos los objetos posibles. En absoluto no puedo hacerlo. El conocimiento afecta pura y exclusivamente a las relaciones de conocimiento. Pero como estas relaciones existen entre todos los objetos posibles, todos los objetos posibles entran *mediatamente* en el conocimiento, sólo que no todos como objetos de conocimiento. Todo objeto posee determinaciones; por ende, *toda realidad está adscrita a pensamientos,* y no hay nada a lo que no pueda hacer referencia un pensamiento. Pero la relación de conocimiento es la sola cosa que puede ser objeto de un pensamiento. *Es, según esto, también falso distinguir un conocimiento sensible y un conocimiento intelectual.* Hay sólo *una* especie de conocimiento: la aprehensión de una relación de conocimiento en un pensamiento.

7. *Pensamiento y relación de conocimiento.* ¿Qué relación existe entre ambas cosas? Ya la conocemos, y tampoco hay más que una sola relación que pueda existir entre ellas: la de *reproducción.* Tan sólo no se debe tomar esta reproducción en el sentido grosero de la vida práctica, al modo como reproduce un espejo o un aparato fotográfico, sino en el sentido más fino y más amplio de la *coordinación.*

Observemos, en primer término, que *la coordinación se da aquí entre regiones esencialmente diversas.* Pues los pensamientos son

objetos valentes; la relación de conocimiento, como relación, es un ente ideal. Los pensamientos han de reproducir, pues, la relación de conocimiento *en el modo típico de la esfera de ellos.*

Esta coordinación puede caracterizarse algo más exactamente aún. Sabemos que un pensamiento no es nada elemental, sino una complexión de significaciones. Pues bien, esta complexión es la que determina la reproducción. La complexión consiste, efectivamente, en que una significación vale de otra significación. *Esta relación de validez en el pensamiento es una imagen de la relación de conocimiento.* Es la relación de conocimiento traducida, por decirlo así, de la esfera del ser ideal a la esfera del valer. Las significaciones de las cuales está compuesto un pensamiento, y entre las cuales existe la relación de validez, mentan el objeto y la determinación entre quienes existe la relación de conocimiento.

En la relación de validez de un pensamiento, o por medio de ella, es aprehendida *la relación de conocimiento misma.* La relación del pensamiento con su objeto no es, pues, un andar dando vueltas a éste. No es que el objeto permanezca en una proximidad mediata, guardándose, empero, de una aproximación inmediata. Tampoco se aprehende meramente la relación de conocimiento, sino que en el mentar de las significaciones se aprehenden también los objetos mismos de éstas.

Tampoco es lícito eliminar del conocimiento los pensamientos y creer que el pensar aprehende inmediatamente la relación de conocimiento. Entonces el juicio sería simple aprehensión de una relación, y no es esto. Y entonces el fenómeno de la verdad y la falsedad resultaría incomprensible, pues la aprehensión y la relación existen o no existen, pero no pueden ser verdaderas ni falsas.

8. *¿Son también reproducciones los pensamientos falsos?* Espero que más de un lector atento se encuentre esta dificultad y que se incline en seguida a negar la pregunta. Pero esto sería un error. Necesitamos habituarnos a la única interpretación posible que deja todo nuestro análisis: *un pensamiento verdadero y el pensamiento falso contrapolo de él son ambos reproducciones del mismo objeto,* sólo que son reproducciones de un modo opuesto. Análogamente a como la negativa y la positiva en fotografía o la imagen en el retrato y la imagen en el espejo reproducen el mismo objeto, sólo que de un modo opuesto.

9. *La toma de posición.* La toma de posición es, naturalmente,

un acto psíquico. Pero este acto sería completamente incomprensible, si no respondiese a él algo en los pensamientos, si no hubiese en los pensamientos una razón de ser para él. Los pensamientos necesitan poseer una peculiaridad estructural que, al ser ellos aprehendidos, suscite una toma de posición. La toma de posición está, pues, fundada en la estructura de los pensamientos. En cierto respecto pertenece ya a ellos, y nosotros nos limitamos a tomar parte en ella. En un último fondo es *una participación en su ser-verdaderos y ser-falsos.*

10. *La exigencia de la expresión.* Yo creo que además de esta toma de posición es necesario distinguir una segunda nota. Los pensamientos aprehendidos se presentan con la *exigencia de la expresión.* Piden, por decirlo así, ser expresados. Es algo así como la nostalgia de un alma por un cuerpo en el cual poder expresarse. Los pensamientos no necesitan de esta expresión para su ser-reales. Pero hay *en su estructura* algo que, al ser ellos aprehendidos, impulsa al yo a expresarlos.

¿Qué puede ser este algo? ¿Está en relación con la supraindividualidad de los pensamientos, por la que se hallan éstos destinados a *todos* los individuos y que necesita por ello de una *comunicabilidad?* ¿Consiste simplemente en una adscripción, en la cual la soledad en que se encuentra cada pensamiento impulsa hacia la forma viva? Intuímos aquí profundidades ónticas, de las cuales apenas logramos vislumbrar algo.

11. *El yo supraindividual.* Sabemos que los pensamientos son independientes de todo individuo. Valen para todo intelecto y valdrían aun cuando no hubiese ningún intelecto. Para ser reales no necesitan ser pensados. Ser pensados o no, les es indiferente. Los pensamientos son supraindividuales y cada vez que conocemos hacemos pie en esta región supraindividual. Al conocer nos elevamos sobre nosotros mismos. Ya no somos los individuos que existimos aquí y ahora, que hemos nacido hoy y moriremos mañana, sino que llevamos, por así decir, la corona de un reino inmortal. El yo que piensa no es el yo que vive y trabaja y se preocupa y padece, o, más bien, a través de este último yo, irradia, por decirlo así, otro yo superior. Para expresar esto *fingimos un yo supraindividual* y le adjudicamos el reino *entero* de los pensamientos como su esfera de conocimiento. Cuando nuestro yo individual juzga, se instala, por decirlo así, en el yo supraindividual; el yo

supraindividual habla por medio de él. Nosotros debemos ir acercándonos cada vez más a su perfecto conocimiento; él es el ideal a que aspiramos. En vez de hablar del yo supraindividual se habla también del *sujeto gnoseológico* (con una expresión no feliz), de la *conciencia en general.* Esta ficción pretende, pues, mantener enérgicamente delante de nuestros ojos la supraindividualidad de la esfera de los pensamientos.

En la precedente fenomenología del conocimiento hemos penetrado en éste de un modo más profundo de como lo ha hecho la teoría tradicional. A pesar de ello, aún estamos lejos de haber levantado todos los velos. Ante todo, hemos de aceptar como algo último ciertos datos; así el indescriptible *mentar* de las significaciones.

b) *El concepto.*

Hemos declarado el juicio como único elemento del conocimiento. ¿Dónde se queda el concepto? Según la lógica usual, el juicio se compone de conceptos. ¿Qué hay de esto?

El concepto es, a buen seguro, un elemento del conocimiento, pero no es un elemento nuevo junto a los ya conocidos por nosotros. El concepto es la expresión de la esencia. Comprende, como puede hacerlo un pensamiento, las determinaciones esenciales que convienen a una clase de objetos (obsérvese que también *un* objeto puede formar una clase). El concepto no *es* este complejo de determinaciones, sino que este complejo es su objeto. El concepto *concibe* el complejo. Ontológicamente, pues, *el concepto* es un *pensamiento.* Naturalmente, es un pensamiento cuya función es diversa de la función de todos los demás pensamientos, pero que tiene igual estructura óntica que ellos.

Del tipo ontológico del concepto se sigue ya que el pensamiento-juicio no puede componerse de conceptos. El pensamiento-juicio está compuesto de significaciones, exactamente como el concepto mismo. Pero el concepto puede tener una estrecha relación con el pensamiento no-concepto. Puede estar representado en éste por una significación que le mente. *Sólo en cuanto es así* es justo decir que los conceptos pueden contribuir a formar un juicio. *Este papel es blanco.* A la palabra *papel* corresponde una significación que menta también el concepto del papel.

De la función del concepto resulta lo mismo. *Este encerado es negro.* ¿Es *negro* un concepto? Cien veces se lee así, y, sin embargo, no puede ser así. Pues es de todo punto imposible expresar, *como puede hacerlo un pensamiento*, lo que es común a todo negro en cuanto tal. Todavía no ha habido nunca un hombre que haya tenido un concepto de *negro*. $2 + 3 = 5$. ¿Hay aquí conceptos? También imposible. Pues tampoco ha tenido jamás un hombre un concepto de 2, 3 ó 5. El concepto es, sin duda, el representante de una pluridad de cosas. Pero *no todo lo que es representante de una pluralidad de cosas es un concepto.*

Es necesario distinguir el *concepto objetivo* y el *concepto funcional*. El concepto objetivo afecta a lo esencial del tipo de objeto, a la estructura óntica; el concepto funcional, al complejo de las determinaciones esenciales de una clase de objetos dentro de su esfera. De *todo* objeto hay estos dos conceptos. También del concepto mismo. *El concepto es un pensamiento*, he aquí el concepto objetivo del concepto. *El concepto comprende las determinaciones esenciales de una clase de objetos*, he aquí el concepto funcional del concepto. Las ciencias *todas*—con excepción de la teoría de los objetos—emplean sólo conceptos funcionales. La teoría de los objetos sola instituye conceptos objetivos.

c) *La abstracción.*

Partiendo del conocimiento adquirido de la esencia del concepto nos hallamos en estado de comprender también la abstracción. Desde Aristóteles, desempeña ésta, en parte, un poderoso papel en la lógica del concepto. El concepto y, en cierto sentido, el conocimiento entero, puesto que el concepto era considerado como un elemento de juicio, descansaban en la antigua lógica sobre la abstracción. No es difícil ver cuán pequeño es de hecho el papel de ésta.

¿Cuál es el sentido del término de abstracción? Abstraer significa, en sentido propio, prescindir de ciertas determinaciones de un objeto y conservar de este modo las restantes determinaciones de él, destacar o emancipar, por decirlo así, estas últimas de la multitud de todas.

En primer lugar, notemos que el concepto no puede abstraerse

en este sentido. El concepto es un pensamiento que es aprehendido. La abstracción solamente podría hacer referencia a la relación de conocimiento del concepto. Pero la relación de conocimiento no es tampoco abstraída, sino simplemente aprehendida como relación. (Detalles sobre la aprehensión de relaciones, más adelante.) En la *preparación* de esta aprehensión de la relación de conocimiento *podría*, sin embargo, servir de utilidad la abstracción, puesto que dirige la vista a algunas determinaciones y la aparta de otras. Pero hasta esta pequeña utilidad le negamos casi totalmente. Primero, porque en la esfera de los objetos sensibles es frecuente aprehender el concepto de un modo puramente intuitivo. Segundo, porque en las esferas de los restantes objetos hay otros caminos legítimos para llegar al concepto, como veremos. Y tercero, porque allí donde la abstracción fuese posible, no sería en absoluto bastante. Pues tendría que existir al menos un principio con arreglo al cual llevásemos a cabo la elección y la separación de las determinaciones. Sin guía pierde la abstracción el sentido. Yo creo en general que todavía no se ha encontrado nunca un concepto con ayuda de una abstracción consciente. La abstracción no es nada más que una interpretación ulterior y totalmente formalista del hecho objetivo de que en el concepto sólo se aprehenden algunas determinaciones, por virtud de lo cual se le convierte en un *camino*.

Sería un error creer que con esto quiero borrar totalmente del mundo la abstraccin. Por el contrario, sé que le corresponde un gigantesco papel. De hecho estamos abstrayendo continuamente. Inconscientemente, en primer término, por sernos imposible aprehender todas las determinaciones de un objeto. Y luego conscientemente, dondequiera que dirigimos de propósito nuestra vista a algunas determinaciones. En sí esto no tiene nada que ver con los conceptos. Pero, como no puede ser más natural, en toda aprehensión de conceptos entra la abstracción en este sentido. *Yo niego sólo que la abstracción sea, primero, un método específico; segundo, un método necesario, y tercero, un método independiente, para llegar a la aprehensión del concepto.*

La abstracción de Aristóteles está ligada esencialmente con su insostenible teoría del conocimiento, como con toda claridad veremos más adelante.

Del concepto de la abstracción, como en lo anterior lo hemos diseñado, se sigue también sin más que la abstracción permanece

necesariamente dentro siempre de la esfera en que se ha iniciado. Como se limita a hacer una selección entre las determinaciones de una región de objetos, no puede conducir nunca por encima de la esfera de esta región.

Las bellas frases de la antigua lógica, como la de que con ayuda de la abstracción nos remontamos hasta los más elevados conceptos, sólo son, pues, bellas frases.

2. *La cuestión de la verdad.*

Llamamos al conocimiento verdadero o falso. *Pero ¿hay en general conocimiento verdadero?* A esta pregunta se han dado las respuestas más diversas. Pueden resumirse, empero, bajo cuatro nombres: dogmatismo, escepticismo, relativismo, criticismo.

a) *El dogmatismo.*

Llamamos a un hombre dogmático cuando, con ingenua confianza en su capacidad cognoscitiva, tiene sencillamente por verdadero todo lo que conoce. El dogmatismo no es una posición *teorética.* El dogmático *no se dice:* tengo como verdadero todo conocimiento por estas o aquellas razones. Lo hace, simplemente. No conoce la cuestión de los límites del conocimiento.

Tomado en rigor, no entra, pues, el dogmatismo en una teoría del conocimiento. El dogmatismo es aquella conducta de los hombres al conocer que éstos practican antes de toda teoría del conocimiento. Es la posición infantil de la humanidad y de cada individuo. La mejor manera de caracterizarla es hacerlo negativamente: el dogmatismo es acrítico frente al conocimiento.

Así, pues, encontramos el dogmatismo ante todo en los orígenes de la filosofía. Pero también Platón y Aristóteles eran todavía, en una buena proporción, dogmáticos. Recorrían el terreno de la metafísica con la misma seguridad con que cultivaban la matemática. Si las ciencias especiales hubiesen estado entonces más desarrolladas, se habrían encontrado ya motivos para desconfiar del conocimiento. De Aristóteles heredó el dogmatismo la mayor parte de la filosofía medieval. Sin embargo, fueron también para ésta motivos muy esenciales que impulsaban al dogmatismo la teología

y la autoridad de la Iglesia. Las pruebas de la sustancialidad y de la inmortalidad del alma eran tenidas sin reparo por tan seguras como las demostraciones matemáticas. La cuestión de si el principio causal es justo siquiera dentro de ciertos límites, puede decirse que no surgió.

También en la Edad Media hubo, ciertamente, algunas cabezas críticas aisladas, por ejemplo, Nicolás d'Autrecourt. Mas el primero que vió con evidencia que la seguridad con que se exploran las regiones del conocimiento tienen muy diversos grados fué Hume Kant fué, sin embargo, el primero que planteó el problema con toda claridad y amplitud. Había aprendido de Hume. Desde entonces sólo se acusan huellas de dogmatismo, pero en todas las direcciones gnoseológicas: en el racionalismo, por ejemplo, tanto como en el empirismo. Sólo raras veces ha aparecido aún el dogmatismo devastadoramente. Este fué, por ejemplo, el caso de los materialistas del siglo XIX, y es lo que siempre irá más o menos unido con el materialismo. Pues éste sólo puede existir, en rigor. cuando sus representantes se lanzan a filosofar como niños que no tienen sospecha de las cosas.

b) *El escepticismo.*

El escepticismo es en todas las cosas el contrapolo del dogmatismo. Por escepticismo entendemos toda opinión que no conoce una verdad del conocimiento. El escepticismo no dice: hay un conocimiento verdadero en sí, pero nadie está nunca cierto de si le tiene. Sino que niega que en el conocimiento podamos acercarnos a algo independiente de nosotros y aprehenderlo, o sea, en el fondo, que haya, en general, verdadero conocimiento. El escepticismo puede aparecer en diversas formas. O bien niega todo o casi todo conocimiento, y es entonces el *escepticismo en sentido estricto*, o bien pone en lugar de la verdad otra cosa. Esta otra cosa puede ser una de estas dos la utilidad—para el *pragmatismo*—, o la economía—para el *economismo*.

El primer representante claro *del escepticismo en sentido estricto* fué Gorgias (siglo IV antes de J. C.). Gorgias sentaba tres proposiciones: 1. No hay nada (es decir, nada absoluto). Pues cabe demostrar tanto que el ser ha empezado a ser como que no ha em-

pezado, que hay una unidad como que hay una pluralidad. 2. Si hubiese algo, no sería cognoscible. Pues ni la experiencia sensible ni el pensamiento nos dan garantías de seguridad. 3. Aunque pudiésemos conocer algo, no podríamos, empero, comunicarlo a nadie. Pues cada cual vive su propia vida y no sabemos si lo que decimos a otro despierta en él las mismas representaciones y pensamientos que en nosotros. Como se ve, éste es el más radical escepticismo.

No tan lejos fué el escepticismo griego posterior, representado por Pirrón, Timón (siglo III antes de J. C.), Enesidemo (mediados o fines del siglo I antes de J. C.), Sexto (por el 200 después de J. C.). Según él no se puede alcanzar un conocimiento de las cosas, pero sí se puede conseguir una certeza suficiente para la vida práctica. De las observaciones se sacan ciertas reglas generales de la sucesión de los fenómenos (por ejemplo, donde hay humo, hay fuego); pero no se deben tener estas reglas por ciertas, ni siquiera por probables.

Hasta en la Academia de Platón hizo presa el escepticismo, aunque no pudo vencer totalmente a la herencia platónica. Se concedía, al menos, la probabilidad del conocimiento. Y en los últimos académicos desapareció el escepticismo.

Desde un nuevo punto de vista apareció el escepticismo en la filosofía francesa de los siglos XVI y XVII, introducido por el brillante genio literario de Montaigne y acogido con mucha simpatía por el espíritu francés. Este escepticismo quería servir a la religión. Puesto que la razón no basta para proporcionar la certeza en el conocimiento, deben intervenir la revelación y la autoridad de la Iglesia.

En los filósofos posteriores sólo se encuentran ideas escépticas ocasionales. Así enseña Hume que fuera de los objetos matemáticos y de los empíricos no se puede conocer nada. Ahora bien, en él la vida llena el vacío. Donde no se puede conocer nada, por ejemplo, en la existencia de los cuerpos, es necesario dejarse adoctrinar por la vida.

El *pragmatismo* ha brotado en el suelo americano de la misma actitud psíquica fundamental que ha dado origen a la vida económica y política de aquel país, y luego ha hecho presa particularmente en Inglaterra y Alemania. Sus representantes más conocidos son, en América, B. Franklin, Th. Jefferson, J. Royce.

C. S. Peirce, J. Dewey, W. James. Cierto es que el pragmatismo no aparece primitivamente como una teoría del conocimiento, sino como una posición ante la vida, que demanda la verificación del conocimiento. Pero, sin embargo, hay en su fondo una secreta teoría, que se destaca cada vez más (particularmente en James), y ésta es la que nos importa aquí. En Inglaterra comulga F. C. S. Schiller radicalmente con él. En Alemania se han adherido a él, entre otros, W. Jerusalem y G. Jacoby. Una de sus ideas fundamentales es ésta: lo que se verifica es verdadero. Las verdades no son en só nada, necesitan primero verificarse en la vida, para llegar a ser verdaderas, y siguen siendo verdaderas sólo en tanto siguen verificándose. Aquí se pone, pues, la utilidad en el lugar de la verdad.

La misma idea fundamental se encuentra con toda independencia en Alemania, en la *filosofía del como si,* de Vaihinger. También para ella es la última finalidad del pensamiento el hacer posible la acción. Entre la verdad y el error hay límites movibles, como entre el calor y el frío. Nuestro mundo de representaciones es verdadero cuando nos permite calcular la objetividad y actuar en ella lo mejor posible. La verdad y el error tienen el mismo concepto genérico: "medios para calcular el mundo exterior". El medio más inadecuado es el error; el más adecuado, la verdad. A estas ideas totalmente pragmatistas se agrega el *concepto de ficción.* Para hacer posible una acción adecuada forja el pensamiento ficciones, es decir, supuestos, de los cuales sabemos que no son justos, pero que consideramos como si lo fuesen.

El *economismo* está representado capitalmente por R. Avenarius y E. Mach. También esta doctrina considera el pensamiento biológicamente. Sólo que no se contenta con la tosca posición utilitarista. Tampoco para ella hay una verdad. Todo pensamiento, y muy particularmente el científico, trata de hacer la descripción más adecuada de los hechos, adecuada en el sentido de ser la que ahorre la mayor cantidad posible de fuerza y de tiempo. Si empleo el concepto "hombre", es algo sin sentido preguntar por su verdad; lo que yo quiero es meramente ahorrarme el trabajo de enumerar los distintos hombres. Cuando el físico establece una ecuación, lo que quiere es sólo designar con la mayor concisión posible una multitud de hechos. Así son todos los conceptos, pensamientos, fórmulas, teorías, simplemente medios económicos. El pensamiento es válido, si es económico.

c) *El relativismo.*

El contrapolo del escepticismo absoluto, dentro de la posición *teorética*, es el relativismo. Si aquel escepticismo dice: "nada es verdad", el relativismo dice: "todo es verdad".

Ya en la antigüedad griega tenemos un relativista expreso en Protágoras (siglo v antes de J. C.). De la teoría de Leucipo y Demócrito, según la cual los colores, la luz, etc., sólo son estados del sujeto, sacó la conclusión de que el mundo es tal y como le parece a cada uno. No hay, según él, una ilusión. Todas las percepciones están igualmente justificadas. Cosa análoga vale para el pensamiento. Tampoco en el pensamiento hay error. Todo lo pensado es verdadero para aquel que lo piensa. De aquí su célebre proposición: "El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto son; de las que no son, en cuanto no son." Sea lo que quiera lo pensado como siendo o no-siendo por el hombre —ya sea éste el individuo, ya sea la comunidad—, es verdadero.

Desde entonces se ha repetido con frecuencia el relativismo, aunque las más de las veces en ideas aisladas. Pero ninguna edad le ha sido tan favorable, le ha elevado tanto a ídolo, ni le ha desarrollado tanto como la nuestra. Para amplios círculos de filósofos y no filósofos, no existen hoy valores absolutos, no solamente lógicos, sino tampoco éticos, estéticos y religiosos. Todo esto es, según ellos, íntegramente, sin dejar resto, dependiente de la cultura, del carácter nacional y de otras cosas. No hay, por ejemplo, una religión ni una ética absoluta. Una forma de religión, una ética es justa para este tiempo y este pueblo; la otra, para otros tiempos y otros pueblos. Tampoco hay para muchos cosas del mundo existentes en sí, sino que el mundo es realmente como a cada uno le parece. El mundo de la percepción es lo único real; más allá no hay nada. Citar nombres no conduce a ningún fin, sobre todo porque el relativismo se ha tornado hoy más concepción del mundo de grandes círculos que dirección gnoseológica de filósofos. Su expresión más brillante la ha encontrado en el libro de Oswaldo Spengler, *La decadencia de Occidente* (1) (libro I).

(1) Traducción española de Manuel G. Morente en la Biblioteca de Ideas del siglo XX (Espasa-Calpe). Cuatro tomos.

Fácilmente se nota que el pragmatismo y el economismo son también relativistas. Pues si la verdad es igual a la utilidad o a la economía, hay tantas verdades por principio distintas como necesidades biológicas. Para el uno es útil esto; para el otro, aquello. Por eso se confunden estas direcciones con frecuencia imperceptiblemente.

d) *El criticismo.*

Por criticismo entendemos toda teoría que admite un conocimiento verdadero, pero también límites del conocimiento. Kant fué sólo un tipo especial de criticista. Cabe rechazarle totalmente y, sin embargo, seguir siendo criticista. Todos los filósofos racionales son hoy criticistas en este sentido general.

Después de cuanto hemos considerado hasta aquí, no resulta difícil demostrar la idea general del criticismo y reconocer a cada una de las direcciones teoréticas su relativa justificación.

En primer término: *¿qué significa propiamente la verdad del conocimiento?* Sabemos que los pensamientos son verdaderos o falsos. El ser-verdaderos y el ser-falsos son sus formas de realidad, de suerte que están fundados en su esencia. La fidelidad de la reproducción es simplemente una expresión del ser-verdaderos. Por ende, sólo en un sentido impropio puede decirse del conocimiento que es verdadero o falso. Conocimiento verdadero significa: aprehensión de un pensamiento verdadero. *El ser-verdadero y el ser-falso no se producen, pues, en el conocimiento, sino que descansan, independientemente de él, en la esencia de los pensamientos.*

Pero con esto se divide nuestro problema. En el conocimiento hay dos polos: los pensamientos y el hombre. Hemos de investigar ahora ambos separadamente.

a) *El absolutismo de la verdad y la falsedad.*

Voy a mostrarlo en dos etapas:

1. *Hay una verdad y falsedad absolutas.* Quien afirma que no hay tal verdad y falsedad ha expresado en este juicio, manifiestamente, una verdad que él tiene por absoluta. Con esto quedan deshechos el relativismo, el pragmatismo, el economismo y el escepti-

cismo absoluto en su respectiva idea fundamental. Cuando, por ejemplo, el pragmatismo dice que verdadero es lo que es útil, ha hecho a ojos vista una afirmación absolutamente verdadera en su sentir, y de un modo implícito ha declarado absolutamente falsas todas las afirmaciones opuestas. Si no concede esto, tiene que negar su idea fundamental; y, por ende, que anularse a sí mismo; pero si lo concede, se anula igualmente. La verdad absoluta garantiza su propio valer. Su valer es de tal necesidad que quien lo niega, lo concede en esta negación. No cabe escurrirse de esta situación con la salida de decir: yo *presumo* que no hay una verdad absoluta. ¿Qué significa, en efecto, esto? Quien así habla quiere decir lo siguiente: hay dos posibilidades: primera, que haya una verdad absoluta; segunda, que no haya una verdad absoluta; yo me inclino a la segunda posibilidad. Pero este avispado pasa por alto que *cada una* de estas dos posibilidades garantiza justamente la existencia de una verdad absoluta.

2. *Toda verdad y falsedad es absoluta*; no *puede* haber ninguna verdad, ni ninguna falsedad relativa. Presento aquí al lector dos importantes consideraciones, para que él medite cuidadosamente sobre ellas.

Primera consideración. Relatividad de la verdad y de la falsedad significa: un pensamiento es para una persona verdadero, y para otra, falso; o es verdadero para una época, y para otra, falso. Quien esto afirma, hace los pensamientos dependientes del espacio y del tiempo. Pero nosotros sabemos que son inespaciales e intemporales. Por ende no pueden ser relativos.

Segunda consideración. ¿Puede una mesa existir para una persona y no para otra, tomado todo esto en sentido totalmente literal? Seguramente no. Pues, exactamente igual, tampoco puede un pensamiento ser verdadero para una persona y falso para otra. Pues el ser-verdadero o el ser-falso son sus *formas de realidad*, así como el existir (en el sentido de ser sensible) es la forma de realidad de la mesa. Cabe, naturalmente, errar y tener por verdadero un pensamiento falso; pero este pensamiento *tiene* para todos la forma de realidad del ser-falso.

3. *Los pensamientos son necesariamente reales.* De toda esta mostración del absolutismo de la verdad y la falsedad resulta una importante evidencia. El lector puede considerar por sí mismo cómo ella se sigue. Es ésta: *la esfera de los pensamientos es necesariamen-*

te real. No *puede* ser no-real. *Y en esta necesidad radica la esencia de su eternidad.* En las demás esferas del valor no podemos mostrar lo mismo. Para ellas sólo podemos hacer este raciocinio de analogía: su estructura óntica general concuerda en todos los restantes puntos con la de la esfera de los pensamientos, luego también en éste.

4. *Pensamientos probables.* Un físico moderno ha sentado la siguiente tesis. Todas las leyes de la física son proposiciones probables. Esto nos fuerza, en último término, a poner al lado de la lógica tradicional de la verdad y falsedad una lógica de la probabilidad. No hay meramente juicios verdaderos o falsos, sino también juicios probables.

Aquí se introduce, pues, la probalidad en la estructura *óntica* del conocimiento. Lo insostenible de esta concepción resulta, sin dificultad, de las evidencias a que hemos llegado. Verdadero y falso son determinaciones ónticas. Los pensamientos valen o no valen, un tercio es absolutamente imposible. *La probabilidad pierde, entendida ontológicamente, todo sentido.* Es algo que sólo puede referirse, de un modo u otro, a nuestro saber. Todas las consideraciones que conduzcan a otro resultado tienen, pues, que contener un error.

Vengamos al otro polo del conocimiento: al hombre.

β) *La relatividad del conocimiento.*

Con el absolutismo del ser-verdadero y el ser-falso de los pensamientos es perfectamente compatible la relatividad del conocimiento. El lector puede mirar por sí mismo lo que con arreglo a las siguientes consideraciones está justificado y lo que no lo está en las interpretaciones citadas del problema de la verdad.

1. *El conocimiento es relativo:*

a) En cuanto que progresa siempre y nunca está acabado, y además progresa de tal modo, que los conocimientos verdaderos se distribuyen del modo más abigarrado entre los tiempos y los hombres;

b) En cuanto que, por razones que más adelante conoceremos, se desarrollan diversas formas del pensamiento y el hombre se inclina con demasiada facilidad a hacer que *una* forma del pensamiento lo abarque *todo*;

c) En cuanto que se consideran pensamientos verdaderos como falsos y falsos como verdaderos, y ello por las razones más diversas;

d) En cuanto que en muchísimos conocimientos están mezclados de tal modo los pensamientos verdaderos y los falsos que no podemos separarlos;

e) En cuanto que a consecuencia de la realidad en que todos nosotros estamos en común entretejidos, sólo poseemos un sector del conocimiento posible; otros seres, sumidos en realidades de una naturaleza totalmente distinta, podrían encontrar accesibles otros sectores.

El fundamento de esta relatividad (prescindiendo del último punto, que está fundado en sí mismo) reside en la acción de los factores determinantes de la filosofía, conocidos desde antes por nosotros.

2. *Sociología y verdad absoluta.* Pero ¿no revelan, justamente los sociológicos entre estos factores, que todo conocimiento está ligado a un ser histórico, que (prescindiendo acaso de ciertas verdades formales) no hay una sola verdad en una formulación no relativa? Incluso cuando alguien cree poseer una verdad semejante y construye en consecuencia una teoría del conocimiento, ¿no se hallan esta teoría del conocimiento y esta fe mismas ligadas a un ser? ¿No nos fuerza, pues, finalmente la sociología a admitir *sólo* factores sociológicos y a negar toda vinculación del pensamiento a un objeto?

Contra esto hay que advertir lo siguiente. En primer término y con arreglo a nuestras consideraciones, todas las afirmaciones de la sociología permanecen, en tanto son puramente sociológicas, intactas por parte de la admisión de pensamientos absolutos. Pues sin perjuicio de esta admisión reconocemos toda la relatividad del conocimiento que se constata sociológicamente. La sociología no *demanda,* según esto, la relatividad de la verdad.

En segundo término, el sociólogo que admite esta relatividad incurre en el error de todo relativismo de esta especie. ¿Cómo quiere lograr él mismo, en su propio pensamiento, una posición que se halle sobre estas relatividades? ¿Cómo quiere hacer que esta su teoría sobre los pensamientos no esté ligada ella misma al período histórico actual y al círculo cultural en que él vive, y *no* posea, por ende, la relatividad que él encuentra en todas las demás teo-

rías? Su propio pensamiento, que declara relativo *todo* pensamiento y niega, por ende, *todo* absolutismo, es tenido por él como norelativo y absoluto—la mejor prueba de que no hay pensamiento posible sin la suposición de estructuras ónticas últimas, absolutas.

3. *El pensamiento como medio.* La afirmación de la relatividad de la verdad y la falsedad toma muy gustosa la siguiente forma: el pensamiento es sólo un medio para orientarnos en la realidad; es verdadero cuando sirve; falso, cuando es inútil.

El error de esta forma es visible sin más. La verdad o la falsedad de un pensamiento no depende de que su conocimiento, es decir, su aprehención aproveche o no. Todo pensamiento es en sí o verdadero o falso, siendo indiferente que sea pensado o no. En el pensar nos limitamos a *saber* de este carácter. Por eso el pensamiento no puede ser nunca *sólo* un medio semejante. Es *también* un medio, pero *es* más que esto; *es* justamente aprehensión de un pensamiento verdadero o falso.

Pero aquella idea puede apelar a hechos vistos con perfecta justeza, que sólo son falsamente entendidos. El conocimiento es con frecuencia *empleado exclusivamente como un medio,* no obstante ser siempre algo más que eso. Y esto ocurre consciente e inconscientemente. En el niño y en el primitivo es inicialmente el conocimiento sólo un medio económico. ¿No es aún hoy también así en la vida económica y política? Hay incluso un caso en el que la eficiencia es un auténtico criterio: el caso de la concepción del universo, sobre el cual hablaremos más adelante.

4. *Sociología del concepto de la verdad.* Finalmente, con frecuencia se comparan o se oponen varios conceptos de la verdad: el estático o intelectualista, que es el propio del espíritu griego y de todos los semejantes, y el dinámico o práctico, que deriva de la verificación su derecho de ser.

Si con el concepto dinámico de la verdad no se trata de nada más que de ese empleo primitivo del pensamiento en la vida, antes mencionado, que no ve o no toma en consideración la distinción de lo verdadero y de lo falso, de la veracidad y la falacidad (como parece ser el caso, ante todo, en el pragmatismo americano), puede pasar este primitivismo. Pero significa una fase del conocimiento no evolucionado o que quiere ser no evolucionado.

Mas si se pretende oponer realmente dos *conceptos de la ver-*

dad (y esta teoría se encuentra también en muchos pragmatistas), la decisión es fácil. Sólo hay *un* concepto de la verdad, *porque sólo uno es posible*. Es indiferente que se le llame griego o como se quiera. El es *el* concepto de la verdad que brota del análisis del conocimiento.

Nuestro resultado final es éste. El absolutismo de los pensamientos está fundado en su esencia, por lo cual no puede sostenerse ninguna forma de la idea de la relatividad que toque a este absolutismo. *La relatividad del conocimiento reside siempre del lado del hombre, nunca del lado de los pensamientos.*

3. *La cuestión del origen.*

El origen en sentido gnoseológico no tiene nada que ver con la evolución temporal del conocimiento en el individuo o en la humanidad. Por el origen del conocimiento se entienden las fuentes de las cuales toma el conocimiento su validez. Cuando yo juzgo que *esta rosa es roja*, ¿cómo llego a este conocimiento? Manifiestamente, por medio de la experiencia, en el sentido de que la experiencia me da el derecho a hacer esta afirmación. Pero cuando juzgo que *en todo triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos*, ¿cómo llego a este conocimiento? No por medio de la experiencia, sino por medio del raciocinio empleado conforme a las reglas válidas del mismo. En vez de hablar de las fuentes, podría hablarse también de los caminos que conducen al conocimiento. A pesar de que en este caso se entremezclan fácilmente ideas psicológicas, voy a hacerlo, porque de hecho se trata también de caminos, pero de los caminos que parten de las bases de la validez.

A esta cuestión del origen han dado distinta respuesta el racionalismo, el empirismo, la fenomenología y el criticismo.

a) *El racionalismo.*

El racionalismo afirma que la fuente más esencial del conocimiento es el pensamiento o la razón. De aquí su nombre. El único camino para llegar a un conocimiento seguro y universalmente vá-

lido es el pensamiento. Por medio de la experiencia sólo se puede obtener un conocimiento accidental, susceptible de corrección, reemplazable por otro. Y si en las ciencias empíricas hay real conocimiento, ello se debe tan sólo al pensamiento.

Como se comprende, el racionalismo aparece en las más diversas formas y grados.

Ya en el pensamiento griego pueden encontrarse elementos racionalistas. Repetidas veces se rebaja la significación de las percepciones y se aprecia muy alto el pensamiento. También la Edad Media reveló huellas de él, no tanto en la definición teorética de la relación entre la experiencia y el pensamiento cuanto en el pensamiento efectivo mismo. Mas el verdadero racionalismo consciente hizo su aparición con el siglo XVI.

Descartes no lo posee todavía en su extremo. No estimaba poco, ni mucho menos, la experiencia, como revelan sus trabajos científico-naturales. Pero sobrestimaba el pensamiento. La razón de esto radica en su predilección por la matemática (él mismo fué un gran matemático). En la matemática veía la ciencia más perfecta, y por eso quería reformar la filosofía a imagen y semejanza de la matemática.

Una forma mucho más rigurosa es la que tiene el racionalismo en la exposición de la filosofía en Spinoza. Este fué literalmente un fanático del pensamiento. Todo lo que no fuesen conceptos le era indiferente. Partía de conceptos, cuya validez suponía simplemente, y desarrollaba por medio del raciocinio sus ideas.

Leibnitz fué en un principio resuelto racionalista. Todo saber debía poderse derivar de unas pocas verdades. Pero cuando buscaba estos pocas verdades, que habían de ser puestas a la cabeza, tropezó con que hay dos clases de verdades, que son inmediatamente ciertas: las *vérités de raison* y las *vérités de fait;* las verdades necesarias y las verdades de hecho. Paulatinamente llegó de este modo a la evidencia de que la filosofía no es una matemática y no puede derivarse de unas pocas verdades. Limitó, pues, esta derivación a la esfera de las verdades racionales. Pero siguió considerando éstas como posibles aquí y menospreciaba algo las verdades empíricas, lo cual sigue siendo bastante racionalismo.

Como un racionalista de la más pura cepa se presenta, en primer término, el filósofo de la Ilustración: Cristián Wolff. Conoce dos clases de conocimiento: el filosófico, que comprende la posibilidad

y la necesidad de las cosas, y el empírico (él lo llama histórico), que comprende la realidad de las cosas. El conocimiento filosófico es totalmente deductivo. Todo él es derivable de un único principio (el principio de contradicción). Por conocimiento empírico no entiende en modo alguno un conocimiento inductivo. Lo concibe de un modo puramente descriptivo: las ciencias empíricas han de describir meramente lo que existe (y por tanto, lo histórico). Naturalmente, su racionalismo se quedó en teoría. Cuando él mismo filosofa, emplea otros medios además del principio de contradicción. En general, no parece ser racionalista en aquella medida en que la historia lo ha presentado como tal hasta ahora.

En Hegel, el racionalismo conduce a la logización del mundo. Hegel sólo conoce la razón, sólo los pensamientos, sólo los conceptos y por eso llega a resolver el ser en el pensamiento. El pensar y el ser son para él una cosa. La evolución entera del mundo existente es la evolución del pensamiento.

En general, todos los idealistas objetivos, o sea aquellos que consideran el ser como engendrado por el pensamiento (cf. el capítulo siguiente), revelan resabios racionalistas, a pesar de la alta estimación teorética que hacen de la experiencia. Así el neokantismo (Cohen, Natorp, Cassirer).

b) *El empirismo.*

El empirismo ve en la experiencia la fuente más importante del conocimiento, a veces la única. En su apoyo invoca el hecho de que todo conocimiento empieza con la experiencia, de que la experiencia es el motivo más esencial del progreso en el conocimiento. En su forma más extrema niega la posibilidad de toda otra especie de conocimiento. O bien considera todo el conocimiento restante como incientífico *(positivismo)*, o bien interpreta el pensamiento mismo como un conocimiento sensible *(sensualismo)*. En este último caso es, naturalmente, el conocimiento empírico el único posible.

Exactamente lo mismo que en el racionalismo, también aquí podemos decir que ya en el pensamiento griego hay elementos empiristas; pero que el verdadero empirismo hace su aparición en el siglo XVII, y de un modo significativo, en el pensamiento inglés.

En primer término, salvemos un honor. Locke no es seguramente un empirista, como se le presenta con frecuencia. Distingue tres

caminos del conocimiento: 1, la aprehensión intuitiva de una verdad; 2, el pensamiento discursivo; 3, la percepción. Estos caminos no proporcionan conocimientos de igual dignidad. Con arreglo a la dignidad, hay dos clases de conocimientos: los conocimientos empíricos y los conocimientos universalmente válidos, independientes de la experiencia. Locke ha enseñado, sin duda, el origen empírico de todos los conocimientos. Pero aquí hay que tomar el origen en su sentido psicológico, como en Kant cuando dice: Todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia. Locke es tan poco empirista, que en un principio llegó a no considerar la ciencia natural como una ciencia. Más tarde concedió, bajo la influencia de Newton, que también en la ciencia natural es posible un conocimiento verdadero.

Típico empirismo en la forma del sensualismo es el que representa Hume. Este sólo conoce sensaciones y representaciones. Los pensamientos son para él también representaciones, y todas las representaciones surgen de las sensaciones. Hume desarrolla consecuentemente este sensualismo. Si todos los conceptos han surgido de las sensaciones, tenemos en la mano un medio para examinar su validez objetiva. Nos basta indagar de qué sensaciones pueden derivarse los conceptos. Si para un concepto no encontramos ninguna sensación originaria, el concepto es vacío e inutilizable. En este caso podrá creerse en él por cualesquiera razones; pero no pueden aducirse razones filosóficas en pro de su realidad. Hume aplica esta teoría a toda clase de conceptos; así al concepto de existencia y al de sustancia. Cuando intenta comprender la matemática advierte los límites de su sensualismo. Fiel a su teoría, tiene que reducir también a sensaciones los conceptos geométricos. Pero esto no lo logra. Así llega Hume a negar a la geometría toda seguridad, y como esto se contradice demasiado con la situación de hecho, a no encontrar en conclusión ninguna salida.

El *sensualismo* suele aparecer en unión con el materialismo. Es, en efecto, la única teoría del conocimiento compatible con él. Así es en la filosofía francesa del siglo XVIII, ante todo en Condillac, de quien procede la desacreditada ficción de una estatua, con la que quiere mostrar cómo nacen de las sensaciones de los sentidos todas las actividades psíquicas (en ellas entra también para él el pensamiento). También el materialismo alemán del siglo XIX (Moleschott, K. Vogt, L. Büchner, H. Czolbe) fué en su mayor parte sensualista.

Bajo el nombre de *positivismo* se cobijan las más variadas posiciones. Común a todas ellas es el dar igual respuesta a la cuestión gnoseológca del origen: sólo quieren reconocer lo dado, lo efectivamente experimentable. Se diferencian capitalmente en dos puntos: primero, en lo que para ellas es lo dado; segundo, en su actitud ante algo que resida más allá de lo dado; este algo es ya rechazado, ya concedido como incognoscible. En el siglo XIX conquistó el positivismo los más anchos círculos y también hoy está de nuevo ampliamente representado. La culpa era y es de la desmedida estimación por el pensamiento científico-natural. Para Comte no es la filosofía idéntica, ciertamente. a las ciencias especiales. Pero sólo ha de recoger y ordenar las leyes de las ciencias especiales, y éstas sólo son a sus ojos ciencias empíricas. También para John Stuart Mill era la experiencia la única fuente de conocimiento y, por eso, en su *Sistema de lógica deductiva e inductiva*, escrito con mucho talento, intenta mostrar que la inducción es el único método para todas las ciencias. Es imposible recorrer los distintos matices del positivismo. Entre los positivistas alemanes citemos todavía a E. Dühring, E. Laas, R. Avenarius, E. Mach, W. Ostwald. Hoy son positivistas los más de los cultivadores de las ciencias naturales que filosofan. También con el positivismo se suele unir el sensualismo.

c) *La fenomenología.*

La fenomenología concede la justificación relativa de todos los caminos del conocimiento mencionados hasta ahora. Pero pone junto a ellos un nuevo camino del conocimiento y le presta una significación extraordinariamente grande: la *intuición.*

Para comprender la fenomenología necesitamos entrar en aquellos de sus conceptos fundamentales de que es cuestión aquí. Son los de esencia e intuición.

Esencias se llama en la fenomenología a todos los objetos *universales,* por ejemplo, *el* hombre, *la* planta, *la* rojez, o sea, aproximadamente aquello que Aristóteles llamaba en las sustancias εἶδος y la escolástica *spezies.* Todo lo que puede ser pensado tiene una esencia. La esencia no es la existencia de los objetos. Las esencias no pertenecen a los objetos sensibles. Pero su ser no es tampoco su ser-pensadas. Las esencias existen verdaderamente. Son algo

anterior al pensamiento, algo por lo cual se rige el pensamiento.

Por pertenecer las esencias a este tipo de objeto sólo pueden ser intuídas. Naturalmente, no se alude a una intuición sensible, sino a una *intuición no-sensible*, a una aprehensión inmediata *no-sensible*. Como con los ojos del cuerpo podemos ver los objetos sensibles, así podemos intuir las esencias con los ojos del alma.

Como la filosofía es para la fenomenología una ciencia de las esencias, el camino de conocimiento propio y típico de ella es la intuición.

Esta aprehensión inmediata no-sensible fué mencionada ocasionalmente por filófosos anteriores como un camino del conocimiento; así, por Aristóteles, San Agustín, Locke, Kant. Pero la fenomenología ha sido recogida en un sistema e identificada con la filosofía por primera vez en nuestro tiempo, como obra de Edmundo Husserl. Max Scheler la representa de un modo algo distinto.

Si el lector juzga, después de lo que le hemos comunicado, que la fenomenología hace ontología, está en un gran error, según el dictamente de los fenomenólogos. Según éstos, la ontología investiga cómo son en sí y por sí, en su esencia, todos los objetos concebibles. La fenomenología, por el contrario, no pretende nunca considerar las esencias como un ser en sí, como entes en su propio ser, sino como son tomadas por la conciencia o se dan a ésta, es decir, como objetos de la conciencia pura. La fenomenología quiere mostrar en qué especie de vivencias de conciencia tiene que ser dado algo para que se presente como objeto en algún sentido a la conciencia y sea aprehendido por ella del modo más originario y evidente posible.

Husserl designa esta intuición como *abstracción ideativa*, fundándose en que borra, por decirlo así, todo lo que encubre la esencia, para ver ésta claramente.

En realidad, es el trabajo de los fenomenólogos casi exclusivamente ontológico. Yo he puesto aquí la caracterización precedente, que no hubiese sido necesaria para descubrir los caminos del conocimiento, sólo a fin de que el lector vea cómo la palabra *fenomenológico,* que empleamos en la Introducción, no está tomada en el sentido de la fenomenología.

d) *El criticismo.*

La palabra "criticismo" tampoco aquí está entendida en el sentido estricto del criticismo kantiano. Llamamos así a toda concepción que concilia el racionalismo y el empirismo, que reconoce que al conocimiento se puede llegar por ambos caminos: por el camino de la experiencia principalmente en las ciencias empíricas, por el camino del pensamiento principalmente en las demás ciencias. En este sentido son hoy criticistas la mayoría de los filósofos. El criticismo es manifiestamente tan plástico, que puede acoger también, sin dificultad, el camino de la intuición no-sensible.

Aquí hemos de dedicar, sin embargo, unas palabras a la forma especial del criticismo kantiano, porque la índole peculiar de éste radica justamente en su manera de responder a la cuestión del origen. Kant, como conciliador del racionalismo y el empirismo, admite dos clases de conocimientos: los conocimientos necesarios, universalmente válidos, y los conocimientos empíricos. Ahora bien, los primeros no se encuentran, según él, por medio del mero pensamiento, sino que son *a priori*. El racionalismo toma en su pensamiento la forma del *apriorismo*.

¿Qué quiere decir *a priori*? El *a priori* kantiano se compone de dos grados, que podemos distinguir como el *a priori objetivo* y el *a priori subjetivo*. El *a priori* objetivo significa: independiente de la experiencia. Hay, según Kant, ciertos conceptos que no podemos sacar de la experiencia, porque no es posible absolutamente ninguna experiencia sin que ya poseamos estos conceptos. Estos conceptos son, pues, objetivamente *a priori*. Ahora bien, este carácter sólo le parece explicable a Kant admitiendo que estos conceptos son agregados por nosotros al material de las sensaciones. Y en este sentido son subjetivamente *a priori*.

El *a priori* subjetivo no significa, en absoluto, *innato*. Kant se ha declarado con la mayor resolución en contra de todo conocimiento innato. Cito sus famosas palabras del comienzo de la Introducción de la *Crítica de la razón pura:* "En cuanto al tiempo, no hay, pues, en nosotros ningún conocimiento anterior a la experiencia y con ésta empiezan todos. Pero aunque todo nuestro conocimiento se inicie con la experiencia, no por ello surge precisamen-

te todo de la experiencia. Pues bien pudiera ser que incluso nuestro conocimiento empírico fuese un compuesto de lo que recibimos por medio de las impresiones y de lo que nuestra propia facultad cognoscitiva (meramente con ocasión de las impresiones sensibles) saca de sí misma." *A priori* son, según Kant, por ejemplo, los conceptos de sustancia, causa, efecto, necesidad, unidad, etc.; estos conceptos son las categorías.

Pero ¿cómo es que estos conceptos, a pesar de su origen subjetivo, valen para toda experiencia? La razón reside, según Kant, en que sólo por medio de ellos es posible la experiencia científica. El material de la experiencia es una abigarrada y desordenada mezcolanza. Unicamente el entendimiento introduce un orden con ayuda de los conceptos categoriales.

Kant mismo no habla de *a priori* objetivo y subjetivo. Pero es posible y necesario hacer en él esta distinción para comprender justamente su teoría en todos los puntos. Por lo demás no ha dicho en ninguna parte que los conceptos apriorísticos sean *puramente* subjetivos, sino que subraya repetidas veces que tienen también un fundamento en lo *suprasensible*, el cual nos fuerza a aplicarlos al mundo de la apariencia.

Por lo demás, Kant no conoce meramente conceptos apriorísticos, sino también intuiciones apriorísticas: el espacio y el tiempo son, según él, *a priori*. Pero esto ya no pertenece a la teoría del conocimiento, sino a la metafísica.

e) *El origen del conocimiento.*

El lector se inclinará, sin más, a dar la razón al criticismo en sentido general. Pero lo que con esto sabemos del origen del conocimiento es todavía muy tosco. Sobre la base de nuestras averiguaciones anteriores estamos en situación de despejar un poco más el misterio que rodea este origen. Es lo que vamos a hacer a continuación.

1. *Todo conocimiento se inicia en la experiencia.* Por anticipado subrayamos—y pronto tendremos esta verdad de un modo más claro y en una forma más pura ante nuestros ojos—que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia. Esta es una afirmación *histórico-psicológica.* Significa: si no tuviésemos expe-

riencia, tampoco tendríamos conocimiento. La experiencia está tomada aquí en su sentido más estricto, como experiencia relativa a los objetos sensibles. Dos cosas no quiere decir, pues, nuestra afirmación.

En *primer* lugar, *no* quiere decir que todo nuestro conocimiento sea conocimiento que verse sobre los objetos de la experiencia sensible. El conocimiento empieza con la experiencia temporalmente, pero puede extenderse a otras cosas.

En *segundo* término, *no* quiere decir tampoco que la experiencia sea el único camino para llegar al conocimiento. Nuestra afirmación no habla para nada de los caminos. Se limita a indicar que en todo conocimiento, si se retrocede en el tiempo hacia su origen, llega un momento en que se tropieza con la experiencia, pero no dice que todo conocimiento surja de la experiencia. *Pudiera, en efecto, intercalarse algo entre la experiencia y el conocimiento.*

Concedemos, pues, con la mejor voluntad al empirismo la verdad del comienzo temporal de todo conocimiento con la experiencia. Es fácil ver que el empirismo confunde esta verdad con las dos afirmaciones acabadas de citar, que no están contenidas en ella.

Pero hasta ahora hemos seguido moviéndonos dentro de la esfera de los tópicos generales del criticismo y de las demás direcciones. Ahora necesitamos analizar exactamente.

2. *Los tres caminos de la relación de conocimiento.* Sabemos que el objeto del conocimiento es siempre una relación, la relación de conocimiento. *El último acto del conocimiento es, por ende, de la misma naturaleza en todo conocimiento:* la relación de conocimiento es aprendida y expresada.

Las diferencias de origen en el conocimiento tienen, según esto, que residir en una capa más profunda. Descansan *en la forma de llegar a la relación de conocimiento.* Hay tres formas diversas de llegar a ella:

a) *La relación de conocimiento nos es dada en objetos sensibles.* Ejemplo: *esta rosa es roja.* El objeto sensible, "rosa roja", nos es dado en una conexión de estímulo y reacción, y en él nos son dadas relaciones, una de las cuales se torna la relación de conocimiento.

b) *La relación de conocimiento nos es dada en objetos no-sensibles.* No-sensibles llamamos, como sabemos, a los objetos ideales y

a los valores. Pues bien, si este modo de sernos dada la relación de conocimiento no ha de estar contenido en el punto anterior, sino que ha de formar un contrapolo independiente de él, es necesario que los objetos no-sensibles sean visibles exactamente de un modo tan inmediato como los sensibles. Y esto es lo que yo afirmo. No meramente los valores—esto ya lo sabemos—, sino *los objetos no-sensibles en general pueden ser intuídos inmediatamente. Esta intuición no es, en absoluto, un conocimiento,* sino, exactamente como en los objetos sensibles, una aprehensión, un tomar en la conciencia.

Con esto concedemos a la fenomenología la legitimidad de su camino. Pero rechazamos su concepción de la esencia. Hasta qué punto la esencia tiene que ser definida de otro modo y hasta dónde se puede hablar de una intuición de la esencia, son cosas que sabe el lector por la *ontología.*

A los objetos intuíbles pertenecen, en primer término, los objetos matemáticos. Los *simples* entre ellos tienen que ser intuídos de un modo no-sensible, o sea, de los números, al menos los primeros números enteros de la serie de los números naturales; de los geométicos, al menos el punto, la línea, el plano y acaso otros todavía. Para aclararnos esto, consideremos la línea recta. Pero la recta matemática, no la recta dibujada, que es manifiestamente un objeto sensible. Pues bien, suele decirse habitualmente: en la experiencia tenemos una multitud de líneas aproximadamente rectas, por ejemplo, las aristas de la mesa; prescindiendo de las imperfecciones de tales aristas, etc., obtenemos la recta matemática. Sin embargo, es este proceso, mirado de más cerca, imposible. Pues quien dice de una arista que es aproximadamente recta, o imperfectamente recta, tiene que saber ya lo que es recta. Necesitamos, pues, tener ya presentes en forma no-sensible e inmediata semejantes rectas, para poder juzgar por ellas la mayor o menor imperfección en las cosas de la experiencia. Análogamente, puede probarse de todos los objetos matemáticos simples que sólo pueden ser intuídos de un modo no-sensible.

Son intuídas inmediatamente, además, las relaciones *especiales y simples.* Aclarémonoslo así igualmente con un ejemplo, La semejanza es una relación. Supongamos que el lector ve juntos los dos colores rojo y anaranjado. y en seguida se le hace presente la semejanza, el parentesco de estos colores. ¿Qué es esta semejanza? Nada, manifiestamente, del rojo o en el rojo. Nada tampoco del

anaranjado, ni en el anaranjado. Nada tampoco que se encuentre en el espacio, entre el rojo y el anaranjado. Y, sin embargo, existe y es aprehendida de un modo totalmente inmediato. El lector no puede ver la semejanza con los ojos ni tocarla con las manos, pues la semejanza no tiene color, ni es redonda o cuadrangular. Sólo puede, pues, estar presente al lector de un modo inmediato y no-sensible. La semejanza es intuída por el lector. Esto no es una teoría, sino un simple análisis de lo que nos es dado.

Finalmente pertenecen los valores a los objetos que necesitan ser intuídos. De los pensamientos sabemos que esta intuición no se extiende a su contenido específico, sino sólo a su tipo general de objetos. Al contenido de los pensamientos llegamos precisamente por el camino de la relación de conocimiento o por medio de la inferencia. Si en los demás valores es distinto, lo veremos más adelante.

En los valores no-sensibles indicados puede, pues, sernos dada igualmente la relación de conocimiento. Así lo es, por ejemplo, en los axiomas matemáticos propiamente tales, es decir, en los enunciados que en sentido riguroso no son susceptibles, ni están necesitados de una demostración

El lector reconocerá también que *la relación de conocimiento misma puede pertenecer igualmente a los objetos intuíbles*, a saber: cuando sea bastante simple y especial. Ahora bien, lo es siempre que el origen de su conocimiento reside en uno de los caminos mencionados hasta aquí. *En estos caminos precede al conocimiento propiamente dicho la intuición de una relación.*

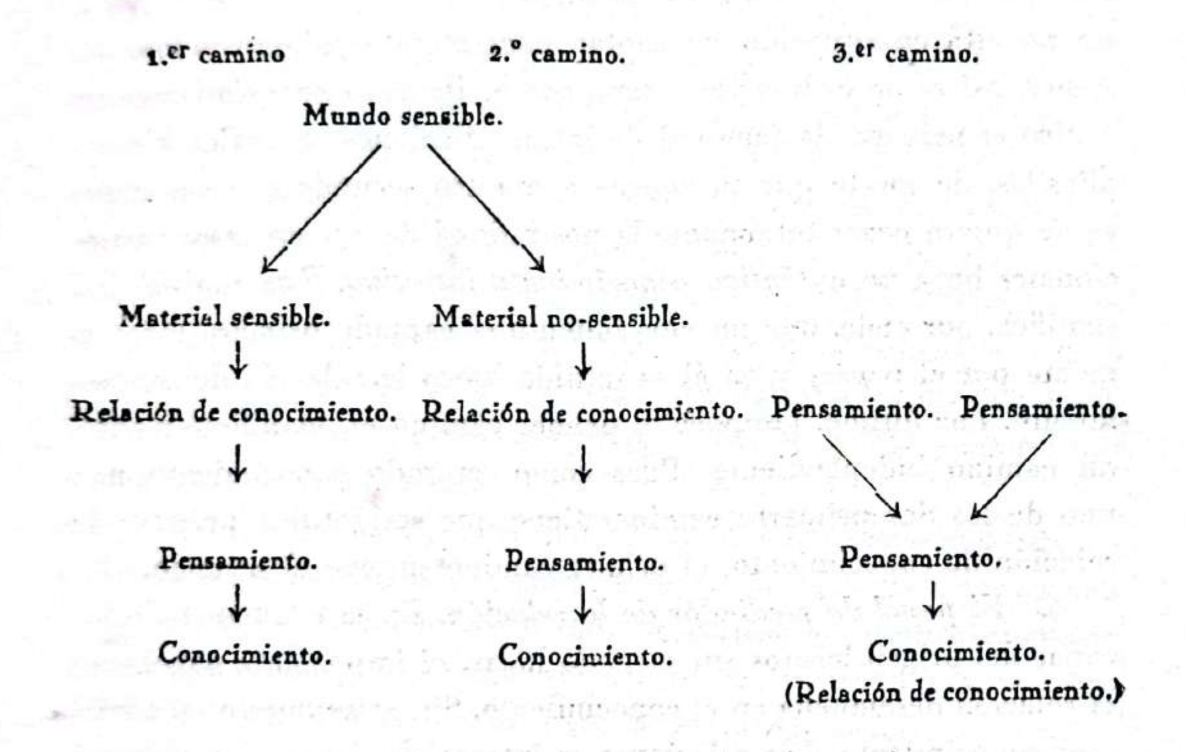
Es muy importante observar que *la intuición no-sensible sólo puede tener lugar con ayuda de la intuición sensible.* Jamás intuiríamos de modo no-sensible la semejanza entre un rojo y un anaranjado, si nuestros ojos corporales no viesen antes un rojo y un anaranjado. Llegamos a conocer la recta matemática sólo porque nos son dadas de un modo sensible aristas aproximadamente rectas u otras cosas análogas. Esto es algo completamente distinto del proceso cuya existencia hemos negado antes. Los objetos sensibles, aproximadamente rectos, suscitan en nosotros la presencia no-sensible de la recta matemática. Esos objetos sólo son medios auxiliares, trampolines, por decirlo así, con los cuales saltamos de la región sensible a la no-sensible. Antes de esta suscitación no sabemos nada de que las aristas sean aproximadamente rectas. Unicamente después de ella las juzgamos como tales, midiéndolas con el patrón de las rec-

tas matemáticas intuídas con su ayuda de un modo no-sensible.

c) *La relación de conocimiento es adquirida por medio de la inferencia.* Fundándonos en las trabazones existentes entre los pensamientos y sirviéndonos de la inferencia, podemos derivar de los pensamientos conocidos otros desconocidos y obtener de esta suerte nuevas relaciones de conocimiento.

Y ahora conocemos, en las tres formas de llegar a la relación de conocimiento, las *capas del origen* del conocimiento.

El siguiente esquema trata de poner lo más claramente posible ante los ojos del lector la estructura de las capas del origen del conocimiento:



El material *suprasensible* no aparece expresamente en el esquema, porque, como ya sabemos, y aún veremos con más exactitud más adelante, el único camino para llegar a él es el tercer camino.

Nuestro análisis necesita aún de algunas observaciones complementarias y permite sacar importantes consecuencias.

3. *Las diferencias entre los caminos.* Dirijamos ahora nuestra mirada, en *primer* lugar, a la *diferencia de los tres caminos.* Estos son diversos en más de un respecto.

La *primera* diferencia se refiere a la relación entre la intuición de la relación de conocimiento y su aprehensión en un pensamiento. En los dos primeros caminos es la relación de conocimiento primero

intuída (esto no es, pues, un conocimiento, y llamo la atención una vez más sobre ello) y luego conocida en un pensamiento. En el tercer camino es este pensamiento lo primario y en él intuímos la relación de conocimiento.

La *segunda* diferencia concierne a la independencia de los caminos. Por anticipado no es el tercer camino un camino primitivo, independiente, es decir, que necesita de uno de los otros dos caminos. ¿De dónde llegan, en efecto, a nuestro conocimiento los pensamientos de los cuales es derivado el nuevo? Acaso, a su vez, de las conexiones de otros pensamientos. Pero esto no puede seguir siendo así hasta lo infinito. Pues todas las cadenas de conocimientos de esta naturaleza han de tener para nosotros un comienzo, porque nuestro pensar no está en situación de captar pensamientos directamente. Al menos, así es de ordinario, y tampoco el llamado *conocimiento intuitivo* es más que la facultad de intuir relaciones generales y complicadas, de suerte que pertenece a nuestro segundo camino. Pero yo no quiero negar totalmente la posibilidad de que en casos excepcionales haya un *auténtico conocimiento intuitivo.* Esta posibilidad significa, por ende, que un pensamiento es captado primero directamente por el pensar y en él es intuída luego la relación de conocimiento. Por último, tampoco el primer camino es, manifiestamente, un camino independiente. Pues como en todo conocimiento por uno de los dos primeros caminos tiene que ser intuída primero la relación de conocimiento, el primer camino supone el segundo.

4. *El papel de mediador de la relación.* En la estructura de las capas del origen leemos, en *segundo* lugar, el importante papel que la relación desempeña en el conocimiento. Sin relaciones no tendríamos conocimiento. Las relaciones se intercalan siempre en el conocimiento entre nosotros y la realidad. Ellas son los necesarios mediadores con cuyo auxilio puede acercarse el sujeto a la realidad. ¿En qué está fundada esta necesidad? El cognoscente ha de ser de algún modo *semejante* (no *igual*) en la estructura óntica, a lo conocido. Pues bien: la relación de conocimiento es lo más semejante por su estructura a un pensamiento, y es, además, en su esencia de tal naturaleza, que está en su terreno en toda esfera y contribuye a constituir todo objeto. Por eso puede ser acogida inmediatamente, por decirlo así, en la esfera lógica. El lector enterado ve que en esta idea entra lo que hay de justo en la *assimilatio* escolástica.

5. *La esencia de la experiencia.* Queremos, en *tercer* término,

preguntar qué es propiamente, con arreglo a nuestro análisis, el *conocimiento empírico.* Es una cosa muy complicada. Ante todo, suministra el primer camino *simples juicios de vivencia* sobre los objetos sensibles. Pero aquí hemos de observar, primero, lo que ya indiqué antes, a saber: que en casi todas estas vivencias de objetos sensibles hay un sedimento mayor o menor de juicios. Y hemos de considerar, segundo, que la intuición de relaciones es anterior por una doble razón a estos juicios de vivencia. De una parte, porque la relación de conocimiento tiene que ser intuída. De otra, porque el cultivador de la ciencia natural, que estudia la región de los objetos sensibles, no puede trabajar, manifiestamente, si no intuye antes otras relaciones (semejanzas, igualdades, diversidades) de los objetos sensibles. Un hombre ciego para las relaciones no podría cultivar nunca la ciencia natural. Así están ya las cosas en los simples juicios de vivencia sobre objetos sensibles. Pero esto no es todavía ninguna experiencia. La experiencia es la elaboración de los simples juicios de vivencia por medio de los pensamientos. La experiencia se adquiere en el análisis de vivencias complicadas, en los juicios de experiencias generalizados y en la inducción. Claramente se ve cómo en la experiencia están interesados los tres caminos. *No se deben, pues, emparejar la experiencia y el pensamiento como dos caminos diversos.*

6. *La evidencia.* En *cuarto* lugar observemos cómo con esta visión de las capas del origen queda resuelta de la manera más sencilla la *cuestión de los criterios del conocimiento,* siempre discutida hasta hoy mismo. La disputa gira, ante todo, en torno a la cuestión de si hay una *evidencia* inmediata de la verdad o falsedad del conocimiento. Sin necesidad de más, vemos que hay de hecho esta evidencia, a saber: en los dos primeros caminos del conocimiento y en ellos siempre. En ellos es, en efecto, intuída y recogida inmediatamente en un pensamiento la relación de conocimiento. Naturalmente, son posibles errores. Pues tanto en la intuición de la relación de conocimiento y en la aprehensión de aquello en que descansa, como también en la aprehensión del pensamiento respectivo, pueden darse diversos *grados de claridad o distinción.* Estos grados y la prevención son las fuentes capitales de las *pseudovivencias.* En el tercer camino, por el contrario, no hay evidencia inmediata; sobre la verdad de los pensamientos inferidos resuelven, o las leyes lógicas, o la comprobación en la experiencia o en lo intuído de modo no sensible.

7. *El conocimiento apriorístico.* Echemos, finalmente, una ojeada al *a priori* kantiano.

Hemos de ver aún que necesitamos admitir un *a priori* en la intuición. *Pero rechazamos un a priori en el conocimiento.* Según Kant, aplicaríamos al material los conceptos apriorísticos, sacándolos de nosotros. Ahora bien, aunque Kant admite que estos conceptos tienen un fundamento en lo suprasensible, es necesario que al menos una parte de su contenido proceda de nosotros; si no, pierde el *a priori* su significación. Mas para esta parte, al menos, no existiría un objeto del concepto. Tendríamos un conocimiento sin algo conocido. Y esto es imposible.

Pero tampoco necesitamos los conocimientos apriorísticos. Lo que Kant quiere alcanzar con ello lo tenemos nosotros ya sin ellos. Es muy justo que no todo en nuestro conocimiento empírico procede de la experiencia. Mas no por ello ha de ser la parte no-empírica subjetivamente *a priori; sabemos,* en efecto, que además de la inferencia está interesado en el conocimiento empírico otro camino. Por lo que afecta a la validez universal y a la necesidad, es todo juicio—todo juicio verdadero y todo juicio falso—universalmente válido. Pero no todo juicio es necesario. Sin embargo, la necesidad de un conocimiento no proviene de que no proceda de la experiencia. En el conocimiento que no procede de la experiencia, sólo una parte es necesaria, y ello depende del tipo de la región de objetos a que se refiere esta parte.

8. *La antinomia del conocimiento.* Con mucha frecuencia se ha querido encontrar en el conocimiento la siguiente antinomia: el sujeto y el objeto se convierten en una sola cosa y, sin embargo, tienen que ser distintos. O, enunciada en forma de pregunta: ¿cómo es posible que el sujeto llegue al objeto? La teoría del conocimiento expuesta resuelve la antinomia. Revela en qué sentido existe una unificación y en qué sentido una diversidad. Por lo demás, no se remedia nada, naturalmente, con frases tan generales como la de que el sujeto y el objeto son una cosa en el conocimiento. Sólo el análisis exacto puede mostrar cómo es de hecho.

9. *El problema de la cognoscibilidad en principio.* ¿Es todo lo que es cognoscible para *un* yo cognoscible en principio para cualquier otro yo? En primer término, por el hecho de que el conocimiento ha de empezar necesariamente con la experiencia, lo que es cognoscible para *un* yo, no es en modo alguno, de hecho, cognos-

cible para todo yo. Pues es posible que el primer yo posea un mundo circundante que el segundo no pueda poseer. Pero *en principio* sí es así: es decir, no hay dentro del conocimiento del uno nada que el otro yo no fuese capaz de aprehender, si viviese en la realidad de aquél.

10. *Comparación con la teoría del conocimiento aristotélico-escolástica.* La única teoría del acto de conocimiento desarrollada y defendida durante siglos es la aristotélico-escolástica. Por eso, para concluir, vamos a compararla brevemente en su forma escolástica con la teoría expuesta.

La teoría aristotélico-escolástica descansa en dos teorías metafísicas: la teoría de la potencia y el acto y la teoría de la materia y la forma. Todo lo que en el mundo es determinante es acto, y todo lo que es determinable es potencia. Un caso particular de esta relación general es la relación de la materia y la forma. La materia es lo determinable, es mera posibilidad; la forma es el principio determinante que eleva la materia a la realidad de la sustancia. Ahora bien, *el elemento metafísico de la forma existente en las cosas individuales es al par el concepto y, como tal, un elemento del conocimiento.* Este es el punto céntrico de la teoría del conocimiento aristotélico-escolástica. El acto de conocimiento tiene lugar, pues, del siguiente modo: El conocimiento intelectual se apoya en la representación. Pero la imagen representativa no puede actuar sobre el alma inmaterial. En consecuencia, es elaborada con ayuda de la abstracción por el *intellectus agens,* que es la parte determinante de la facultad intelectual, hasta que la forma, que constituye la esencia de la cosa, queda claramente puesta de manifiesto, y como tal, se llama *species intelligibilis. La forma entra entonces en el espíritu,* debiendo imprimirse *(imprimi debet)* al *intellectus possibilis,* que es la parte determinable de la facultad intelectual, y por eso se llama ahora *species impressa.* Finalmente, por medio de esta impresión es excitado el *intellectus possibilis* y lleva a cabo el verdadero acto de conocimiento, por cuyo medio la forma se torna concepto consciente y, como tal, es denominada *species expressa* o *verbum mentale.*

En esta teoría se hallan levemente apuntados dos descubrimientos. En primer término, el descubrimiento de que el acto de conocimiento está constituído ontológicamente por dos capas (la relación de conocimiento y el pensamiento) se halla rozado en la teoría de

que la forma se divide—aunque sólo sea, naturalmente, desde diversos puntos de vista—en la *species intelligibilis* y la *species expressa*. La impresión de la *species intelligibilis* al *intellectus possibilis* es, además, una analogía con la aprehensión del pensamiento. En todo caso, también comprende la teoría la verdad de que el pensamiento no es formado o creado, sino que el espíritu le *recibe* simplemente, lo encuentra.

Pero estos descubrimientos se hallan injertos en ideas básicas imposibles. En primer lugar, tenemos en el punto céntrico de la teoría la forma más primitiva en que se puede cultivar la teoría del conocimiento. ¿O hay una solución más primitiva que la de que el elemento metafísico de la forma es al par un elemento del conocimiento? ¿Puede salvarse de un modo más tosco la distinción entre la esfera real y la esfera lógica? En segundo lugar, de la teoría se sigue con todo rigor que sólo cabe conocer aquellos objetos que tienen una forma metafísica, o sea, sólo las sustancias. El trabajo real del conocimiento no se detuvo, naturalmente, en estos límites teoréticos. En tercer lugar, la teoría sólo se ocupa con conceptos, y así tiene que hacerlo exclusivamente con arreglo a su estructura toda. Por eso no explica cómo llegamos al más simple de los pensamientos. No necesito subrayar, además, que la teoría del conocimiento aristotélico-escolástica padece de todo aquello de que padecen aquellas teorías metafísicas. Finalmente, y esto no resalta en la exposición anterior, su concepto del conocimiento no es claro, puesto que instituye junto al conocimiento intelectual el conocimiento sensible. Para ella no era, en efecto, el conocimiento nada más que una *assimilatio ad objectum cognitum*. El increíble doble papel de la forma queda con demasía esfumado en las exposiciones usuales. Por eso se le ha subrayado particularmente. Depende, por lo demás, del espíritu griego de la filosofía aristotélica, y sólo es asombroso cómo Aristóteles pudo unir tantos y tan finos descubrimientos de naturaleza lógica y gnoseológica con semejante manifestación de hipertrofia del sentido para las cosas palpables.

f) *La comprensión.*

En los últimos decenios ha aparecido una dirección filosófica, la de la *filosofía del espíritu*, cuyos representantes, a pesar de toda

clase de diferencias, concuerdan en dos cosas: 1, en que la vida espiritual, como se manifiesta esencialmente en la historia, es un objeto *sui generis*, que se ofrece a la filosofía para su estudio, y 2, en que esta vida no puede ser aprehendida por medio del conocimiento, en el sentido habitual, sino que sólo puede ser *comprendida.*

El gran impulso vino de Dilthey. Este filósofo estima muy bajo el conocimiento. Lo que conocemos permanece, extraño, frente a nosotros. Pero lo que comprendemos se torna propio de nosotros. Es la misma antítesis que existe entre todo lo mediato y lo inmediato. Así trata Dilthey de hacer de la comprensión—no sin variantes en su teoría, ya de suyo oscura—un acto espiritual original, distinto del conocimiento y específicamente apropiado para aprehender los complejos estructurales con carácter de totalidad.

Una tendencia semejante, sólo que todavía más oscura, se encuentra en Eucken. Este pensador no habla, sin duda, de comprensión. Pero pretende oponer al método "filosófico" tradicional, que trata de aprehender la vida del espíritu partiendo del individuo, un método "noológico", que busca el profundizar y aprehender la vida del espíritu en sí misma y partiendo del todo. Afín a Eucken, pero esencialmente más riguroso y objetivamente más importante, es Class.

Todavía menos que Dilthey y que Eucken ha tomado Simmel posición en la cuestión del método, y por eso es todavía más confuso. Todo su pensamiento está profundamente sustentado por el concepto de la vida y hace que toda posición intelectual frente a la vida esté determinada por la vida misma. Por ello, son para él los conceptos algo viviente, flúido.

Un gran paso hacia la claridad significa Spranger, que concentra ante todo su interés en la estructura de sentido de lo psíquico, la cual, según él, sólo puede ser comprendida, no conocida, y partiendo de aquí introduce en este círculo de ideas toda la vida histórica espiritual. Caminos con tendencias semejantes recorren Jaspers, Litt, Max Weber, Misch, Rothacker.

En todas estas direcciones se distingue en algún modo el espíritu de la vida. En muchas alcanza la vida el primado, así en indicaciones sueltas, ya de Dilthey, pero ante todo de Nietzsche, en la escuela psico-analítica de Freud, en Bergson, Simmel, Klages, Scheler. Por todas partes es aquí concebida la vida como irracional. Pero recientemente surgen intentos para identificar la vida y

el espíritu, para no considerar la vida como irracional, sino como ya dotada de forma, como una vida que encierra ya en su seno la comprensión, como una vida en la que ya están puestos los fundamentos del espíritu. Así un poco ya en Heidegger, en forma extrema en Heinemann.

Mientras que los investigadores nombrados han trabajado con el concepto de la comprensión como algo necesario, otros se han esforzado por estudiar la comprensión misma. Así, ante todo, Edith Stein, Erismann, Roffenstein, Graumann, Binswanger.

Los problemas capitales de este círculo de ideas los tocaremos todos en distintos pasajes diseminados por la obra y, en parte, ya lo hemos hecho. Ahora entresacamos de esta muchedumbre de cuestiones aquella que es pertinente aquí, a saber: la cuestión de *si la comprensión es un acto original, distinto del conocimiento y de otros actos.*

¿Qué es comprensión? La palabra se usa en el más diverso sentido. Un intento de distinguir los modos posibles conduce aproximadamente a la siguiente sinopsis:

1. *Comprensión es sentir por simpatía* o, en general, *vivir por simpatía.* Comprendo la alegría o el dolor del prójimo cuando yo también siento por simpatía con él.

2. *Comprensión es aprehensión inmediata de la psique ajena.* Necesitamos poseer el don de aprehender la psique ajena inmediatamente en los fenómenos corporales o incluso en ella misma. De otra suerte, no podríamos "comprender" muchas cosas.

3. *Comprensión es intuición no-sensible.* Pero observemos que bajo esta intuición no caen sólo objetos no-sensibles simples, sino que hay grandes estructuras, estructuras de totalidad, aspectos y tipos de personas y situaciones, que necesitan ser simplemente intuídas.

4. *Comprensión es aprehensión de un pensamiento o de una significación.* Sólo esto, nada más. Esta comprensión sólo puede existir, por tanto, en una comunicación verbal o en los casos equivalentes a una mera comunicación verbal (casos del signo, del símbolo). No es necesario que se trate sólo de *un* pensamiento. También pueden comprenderse en este sentido los complejos de pensamientos. Esta comprensión puede y debe ampliarse, naturalmente, hasta la aprehensión de un valor en general.

5. *Comprensión es inserción de un objeto aislado en un com-*

plejo. Un objeto aislado es para nosotros incomprensible. Es comprendido cuando es introducido en un complejo *al cual, primero, está subordinado y al cual, segundo, pertenece de algún modo*. Esta comprensión se divide en dos especies:

a) *La comprensión por la ley o nomológica* (νόμος = ley). El complejo superior es aquí la ley por la cual se explica el fenómeno aislado, o (como en la matemática) un complejo de pensamientos en que se inserta un pensamiento aislado u otro complejo de pensamientos. Esta es la forma de comprensión específica de la matemática y la ciencia natural.

b) *La comprensión por el fin o teleológica* (τέλος = fin). Se subdivide en dos especies:

α) *La comprensión teleológica por el pensamiento o teleológico-noética* (νοῦς = pensamiento). Comprendo, por ejemplo, una acción de una persona cuando sé qué razones ha tenido para ejecutarla.

β) *La comprensión por la totalidad hololόgica* (ὅλος = todo). Comprendo, por ejemplo, la actividad de una glándula cuando sé qué función tiene en el todo del organismo. Esta es la forma de comprensión específica de la biología y la psicología.

Si se compara este análisis con las estructuras de la realidad, se ve claramente que *no hay un acto original de comprensión*. Incluso que *no puede haberlo, porque no existe ninguna estructura relativamente a la cual sea necesario un acto distinto de los que ya nos son conocidos*. Todos los ejemplos aducidos por los representantes de la filosofía del espíritu pueden repartirse entre los modos citados o un complejo de ellos. En este complejo pueden estar fundidos varios modos de tal suerte que parezca un acto unitario original. Unicamente el análisis muestra todo lo que hay dentro de él. Los representantes de la filosofía del espíritu se dificultan a sí mismos y dificultan a los demás frecuentemente este análisis por el empleo nada riguroso que hacen del concepto de *sentido*, con el cual cubren las más diversas cosas.

¿Cómo se comportan mutuamente, ahora, la comprensión y la explicación? Los tres primeros casos quedan totalmente fuera de

nuestra consideración, porque en ellos no puede tratarse nunca de una explicación. En ninguno de aquellos casos en que se está delante de complejos psíquicos dotados de un sentido, o sea, en que la esfera del valor contribuye a determinar el curso de la vida psíquica, hay una explicación; o, mejor dicho, no hay sólo una explicación, sino que ha de haber ligada con ella una aprehensión del contenido del valor. En los restantes casos sólo existe una diferencia de significación tan pequeña entre la comprensión y la explicación, que son casi la misma cosa. Cuando se habla de explicar se alude más bien a los distintos pasos dados para insertar el objeto explicado en el complejo superior; cuando se habla de comprender, más bien a la inclusión en este complejo.

4. *La cuestión de la trascendencia.*

La cuestión más difícil de la teoría del conocimiento es, sin duda, la cuestión de la trascendencia.

a) *Introducción al problema.*

A fin de que el lector comprenda el problema, es necesario aclarar antes los dos pares de conceptos *forma-contenido* e *inmanente-trascendente.*

1. *Forma-contenido. En nuestro conocimiento no entra ningún objeto, naturalmente, más que como objeto conocido.* Ser-objeto es, en efecto, lo mismo que ser-conocido. Lo dicho significa, pues: el objeto no entra en el conocimiento más que como objeto revestido por la significación. Para el conocer tradúcese al lenguaje del valor, por decirlo así, el objeto del conocimiento. Todo objeto conocido es para nosotros—empleando una expresión de Lask—un objeto circundado de valor. Por eso llamamos a las significaciones y a los pensamientos, construídos con ellas, *formas. Todo objeto conocido es para nosotros un objeto informado.* Pues bien; como toda forma tiene un *contenido,* del cual es la forma, así también lo tiene la forma de que aquí hablamos.

2. *Inmanente-trascendente.* Este par de conceptos tiene dos significaciones, que hay que separar cuidadosamente.

Inmanente en el primer sentido significa *sabido o existiendo en forma valente.* ¿Hay para el yo *individual* algo que no sea sabido, esto es, pues, no inmanente? No y sí. No, en sentido universal; sí, en sentido particular. No, porque sólo por el simple hecho de que yo enuncie de ello que no es inmanente, existe *todo* en forma valente. Conocemos, pues, formas *universales* de *todo,* así la de la inmanencia, la de la objetividad. Sí, porque no conocemos las formas *particulares* de infinitas cosas. ¿Hay para el yo *supraindividual* objetos que no sean inmanentes? Sin duda alguna, no; y en todos sentidos. La esfera de los pensamientos abarca *todos* los pensamientos, y, por ende, para el yo supraindividual es todo inmanente en el primer sentido.

Trascendente en el primer sentido significa no sabido o no existiendo en forma valente. Lo que acabamos de afirmar podemos repetirlo con ayuda de esta expresión. Para el yo individual hay infinitas cosas trascendentes en el primer sentido, si fijamos los ojos en las formas particulares. *Para el yo supraindividual no hay nada trascendente en el primer sentido.* Esto último no puede, en absoluto, acaecer. Pues si afirmo que *hay para el yo supraindividual algo trascendente en el primer sentido,* esto es decir con otra expresión: hay algo que no puede existir en forma valente. Pero en este juicio existe, sin embargo, en forma valente. En el concepto de *trascendente en el primer sentido para el yo supraindividual* reside, pues, una contradicción.

Inmanente en el segundo sentido significa dependiente de un pensamiento; *trascendente en el segundo sentido,* por lo tanto, independiente de todo pensamiento. ¿Qué quiere decir dependiente o independiente? Decimos que un objeto *a* es dependiente de un objeto *b,* cuando por ser real *b,* es también real *a,* y por no ser real *b,* tampoco es real *a.* Llamamos a *a* independiente de *b,* cuando *a* puede ser real sin *b,* o sea, cuando es posible que a la vez *a* sea real y *b* no sea real.

¿Qué relaciones existen entre los dos pares de conceptos? Si se elimina como contradictorio en sí mismo lo trascendente en el primer sentido para el yo supraindividual, fácilmente se ve que inmanente en el primer sentido es compatible con trascendente en el segundo sentido. Lo inconciliable es tan sólo el enunciar a la vez del mismo objeto los dos miembros de un par de conceptos.

Ahora estamos en situación de formular el *problema de la tras-*

cendencia. En esta pregunta: *¿hay objetos trascendentes en el segundo sentido?* Esta pregunta sólo puede negarse o afirmarse. El *idealismo gnoseológico* la niega, el *realismo gnoseológico* la afirma.

b) *El idealismo gnoseológico.*

Voy a presentar al lector las dos variedades más importantes en que ha aparecido este idealismo.

La primera variedad es la de los neokantianos, en particular la de la escuela de Marburgo (Cohen, Cassirer, Natorp, Bauch, etc.). Natorp ha intentado, ciertamente, superar el idealismo en la última época de su vida. Estos pensadores discurren así.

Lo real con que tenemos que habérnoslas es real, siendo de todo punto indiferente que lo pensemos o no. Nuestra casa sigue siendo real aun cuando no estemos dentro. Los libros que nos pertenecen, pero que no tenemos en nuestro poder, son, ello no obstante, reales. Por lo tanto, lo real es independiente del pensamiento.

Mas por otro lado es también dependiente del pensamiento. Es, en efecto, inconcebible, por ejemplo, que yo pueda estar a la vez aquí y en casa. O que el oro sea plata. Dicho de otra manera: lo que es inconcebible, no puede ser real. Aquí tenemos una dependencia de lo real respecto del pensamiento: lo que es real ha de ser concebible. Pero se puede ir aún más lejos. Algo independiente del pensamiento es inconcebible. Pues si se le piensa independiente del pensamiento, ya se le ha pensado, o sea, ya no es independiente del pensamiento.

¿Cómo se resuelve esta contradicción? Se resuelve mirando con atención qué es lo mentado en este pensamiento. No se menta ambas veces lo mismo. Y por eso son ambas interpretaciones justas. Cuando hablábamos de la independencia de la realidad respecto del pensamiento, se mentaba la independencia respecto del pensamiento como un proceso que sigue su curso en los individuos. Pero en el segundo caso se menta algo distinto. ¿En qué radica la imposibilidad de que yo esté a la vez aquí y en casa, de que el oro sea a la vez plata? Manifiestamente, en una ley que es independiente de mí mismo. Sin esta ley no hay nada real. Lo real es sólo real por obra de esta ley. El pensamiento en el segundo sentido es, pues, el conjunto de las leyes objetivas.

Tenemos, pues: frente al pensamiento subjetivo (es decir, al pensamiento de los individuos pensantes) es la realidad independiente; pero no es independiente frente al pensamiento *objetivo* (es decir, el conjunto de las leyes objetivas); antes bien, lo real es únicamente real sobre la base de estas leyes.

Identificado en la finalidad con estas ideas, pero discrepando en la manera, fundamenta Rickert el idealismo en su libro *El objeto del conocimiento.* Rickert parte de que sólo conocemos objetos informados. Si enuncio, por ejemplo, de mi mesa de despacho el ser sensible, el ser sensible (o la realidad sensible) es simplemente una forma del juicio. De hecho yo no puedo ver ni tocar el ser de la mesa de despacho; pues un ser no es un objeto pardo, ni negro, redondo ni con cantos. Sólo puedo enunciarlo de la mesa en el juicio. Un objeto sensible trascendente sería, por lo tanto, "un objeto trascendente al juicio en una forma del juicio", y esto es una contradicción en sí. ¿De dónde sacaríamos, aunque sólo fuese en el pensamiento, el contenido para una forma a cuya esencia es inherente ser forma del conocimiento o forma del juicio, si no lo sacamos de lo que puede ser pensado como contenido de una conciencia juzgante?" Resulta totalmente "incomprensible qué derecho tenemos para adjudicar esta forma a un contenido que con arreglo a su concepto no puede llegar a ser nunca contenido de una conciencia".

La manera de Rickert es la mejor, sobre todo porque no le presenta ninguna dificultad el hecho de la *sensación,* mientras que los de Marburgo sólo muy difícilmente acaban con él.

Si Kant ha sido idealista gnoseológico no puede decirse con seguridad, principalmente porque Kant sabe aún menos que los antes citados separar este problema del del idealismo y realismo metafísico. La mayor probabilidad habla, ciertamente, en pro de la afirmativa.

Se llama también al idealismo gnoseológico idealismo *objetivo* o *trascendental.* Una falsa forma es aquel idealismo objetivo (por ejemplo, de L. Busse) que pone en lugar del yo supraindividual lo absoluto, el cual encierra en sí los yos individuales. Este idealismo no tiene nada que ver con la teoría del conocimiento, sino que pertenece a la metafísica o a la concepción del universo.

c) *El realismo gnoseológico.*

El realismo gnoseológico todavía no ha sido expuesto en forma pura en ninguna parte. Nosotros vamos ahora a intentarlo.

α) *Su fundamentación.*

En su favor pueden hacerse valer las siguientes consideraciones críticas positivas:

1. Conocidos nuestros dos conceptos de la trascendencia, no es difícil separar lo que hay de justo y de injusto en el idealismo. Claramente se ve cómo éste no distingue los dos conceptos de la trascendencia, sino que emplea el uno por el otro. Con particular claridad en los de Marburgo. Pero también en Rickert, pues en la última frase citada se cuenta, manifiestamente, lo trascendente en el primer sentido, El idealismo *quiere*, pues, demostrar que no hay nada trascendente en el segundo sentido. Mas, en realidad, demuestra que no hay nada trascendente en el primero. Aquella afirmación es, sin embargo, plena y totalmente independiente de ésta. *Partiendo de la indiscutible evidencia de que sólo conocemos objetos informados, no es dado inferir nada sobre lo trascendente en el segundo sentido.*

2. Puede mostrarse positivamente *que hay algo trascendente en el segundo sentido.* Me refiero a los *pensamientos.* Sabemos de ellos, en efecto, que no tienen meramente realidad, sino que son *necesariamente reales.* Por obra de esta necesidad son, pues, independientes de todo absolutamente. Son, por ende, trascendentes en el segundo sentido.

Aplíquese a los pensamientos la argumentación del idealismo en la forma de Rickert. Todavía se pone más de manifiesto que dicha argumentación no se vuelve contra el realismo. Es necesario observar que los pensamientos no son sólo medios con cuyo auxilio conocemos, *sino que también son ellos mismos objetos del conocimiento.* Es lo que han sido para nosotros en todas las investigaciones lógicas y gnoseológicas. También ellos son, pues, *objetos informados.* Su valer es también algo que, exactamente como el ser sensible

de mi mesa de despacho, sólo puede ser enunciado en el juicio; es forma valente. Estos pensamientos son, según esto, también un objeto trascendente al juicio en una forma del juicio. Y, sin embargo, tienen la trascendencia en el segundo sentido.

El lector puede hacer por sí mismo la consideración paralela sobre la variedad del idealismo de Marburgo.

3. Todavía hay otra evidencia ontológica que mina al idealismo el terreno.

¿Qué significa en rigor su tesis de que no hay nada trascendente en el segundo sentido, si se la expresa de un modo positivo? Manifiestamente, esto: lo que designamos como trascendente es algo formado, o engendrado, o creado. Esta es la consecuencia necesaria del idealismo, aunque no todos los idealistas la expresen en la crasa forma en que lo hace Cohen. "El pensar crea la base del ser", escribe éste al comienzo de su *Lógica del conocimiento puro.* En nuestra terminología habría que decir con todo rigor: Cada pensamiento crea su contenido. Es decir, *todo* contenido es *creación* del pensamiento correspondiente. Pues *todo* objeto se halla frente al pensamiento correspondiente del mismo modo que el objeto que es.

Ahora bien; aquí interviene la evidencia ontológica, por nosotros ya conocida de antes, que nos enseña que los pensamientos no pueden formar, engendrar ni crear sus objetos.

Estas consideraciones, que fácilmente pueden desarrollarse aún más, bastan para asegurar el realismo gnoseológico. Ahora tenemos que analizar algo más exactamente el contenido de este realismo.

β) *La materia primitiva.*

Hemos encontrado que todo objeto conocido es para nosotros un objeto informado.

¿Qué es el objeto sin estas formas? Aclaremos con dos comparaciones que esta pregunta tiene sentido.

Tengo en la mano la fotografía de un paisaje. Puedo llamarla, por comparación, una forma en la que aprehendo el paisaje real. El paisaje real posee en la fotografía, en efecto, la forma de lo blanco-negro, de lo bidimensional, de lo pequeño, etc.

En una mesa hay un objeto, y sobre éste, un paño grueso. El

objeto se nos presenta ahora en una forma determinada. Lo aprehendemos en la forma que le da el paño.

Pues bien, es evidente que la pregunta ¿cómo es el paisaje sin esta forma de la fotografía?, ¿cómo el objeto sin la forma del paño?, tiene sentido. En ambos casos es posible responder en algún modo a la pregunta, porque permanecemos en la misma esfera de objetos y conocemos ya objetos sin esta forma.

Pero si esta pregunta tiene aquí sentido, también lo tiene la correspondiente en el caso que aquí nos importa. Mas ahora *no* es posible responderla, porque no conocemos ningún objeto sin forma. Mejor dicho, no podemos conocerlo. Pues si lo conociésemos, ya no sería *sólo* un contenido, sino de nuevo un objeto informado. Sobre el íntegro "universo de lo concebible" está extendida, pues, la red de la forma valente, y de esta red no nos es posible salir. *Inmediatamente* no nos es dado llegar al contenido de la forma. Debajo de la red impenetrable de la forma valente está y trabaja lo verdaderamente irracional, *la materia primitiva de la realidad.*

Las formas son el medio único y *necesario* con cuyo auxilio puede entrar el pensamiento en relación con la materia primitiva.

γ) *El conocimiento y la vida.*

Acaso se replique a esto: los objetos no-informados, o sea, los contenidos, no son dados en las *vivencias.*

Esto es un error. Aquí se saca el concepto de *contenido* del plano a que pertenece. En las vivencias—ya vivamos un rojo o una relación—tenemos meramente *conciencia* de algo. Pero este algo no es *sabido,* es decir, no lo *conocemos.* Tan pronto como sabemos de él, es un objeto circundado de valor. Lo que sea el rojo, o el sentimiento del amor, o la conciencia, o la igualdad, sin la forma valente, es cosa que *no podemos saber.* Pues si lo supiéramos, en este saber ya no entraría sin la forma valente.

Ahora surge una verdad de gran alcance.

El moderno irracionalismo trata de destronar al pensamiento. La vida es para él lo primario. El pensamiento ha de incluirse totalmente en la vida. No es nada más que una manifestación de la vida paralela a las otras. Algunos llegan a quitarle este carácter y

lo funden hasta tal punto con la vida, que ésta ya no es en su esencia irracional.

Nosotros sabemos cuán falso es esto. *La vida y el conocimiento no residen en el mismo plano.* Entre ambos se abre una gran antítesis, que sólo puede ser salvada por el modo de llegar el conocimiento a su objeto. El conocimiento arranca siempre el yo a la corriente de la vida y lo coloca por encima de ella. Jamás pueden llegar a identificarse la vida y el conocimiento. *Sin duda alguna, no tiene el conocimiento el primado.* No significa, en efecto, el primero, ni el único acceso al mundo. El hombre tiene primero el "estar en el mundo". El mundo es para él primero el mundo en que obra, el mundo que está al alcance de sus manos. Pero luego llega, como un acceso específicamente distinto, igualmente justificado en sí y superior, el acceso a través del intelecto (con su fase previa de la intuición no-sensible). Este acceso se halla fundado en estructuras ónticas que ya no son de este mundo y, por ende, no pueden incluirse en la vida en modo alguno. Raíces en la vida sólo puede tenerlas el modo de encontrar el yo su acceso al mundo con auxilio de estas estructuras ónticas. ¿No se ve, pues, cómo del primado de la vida brota el más desmedido relativismo? Aquí y allá se advierte así, y para salvarse de él se pide un salto a la eternidad. Nosotros *tenemos* lo que aquí se pide. En la eternidad de los valores y sólo en ella se rompe la ola del relativismo.

δ) *La forzosidad de la forma.*

En el conocimiento no aprehendemos nunca el contenido sin la forma, pero *lo aprehendemos dentro de la forma.* La forma y el contenido se exigen mutuamente. *En la forma encuentra el contenido su expresión.* La forma sólo es forma relativamente al contenido. *Por eso la forma misma permanece en el conocimiento ignota.* Es meramente tenida. Debe dedicarse totalmente, por decirlo así, a mostrar el contenido revestido por ella. A través de la forma trasluce, por decirlo así, el contenido. La forma no es como un signo, que designa algo a él totalmente extraño y desemejante. Sino que es como el cuerpo vivo, en que se revela un alma. La materia primitiva tampoco es una masa caótica, a la cual se imprima la forma, la cual haya de ser sellada por la forma. Antes

bien, está completamente estructurada de suyo, y la esfera de la forma es tan plástica, que hasta las más finas particularidades estructurales del contenido encuentran su forma *correspondiente*, aquella que las expresa. La forma es *impuesta forzosamente por el contenido*. Si las formas no estuviesen determinadas por el contenido, yo podría dar cualquier forma a cualquier contenido. Pero esto no es, de hecho, posible. No está, por ejemplo, en mi arbitrio hacer de cien escudos posibles cien escudos reales. Luego el contenido del concepto "cien escudos reales" ha de diferenciarse del contenido del concepto "cien escudos posibles" por alguna otra cosa que la sola forma, y por alguna otra cosa que pida justamente esta forma, que es la que le *pertenece*, y no otra.

Para final, rogaría encarecidamente al lector que tomase los conceptos de idealismo y realismo gnoseológicos exactamente en aquella significación que hemos fijado aquí, y que no confunda nuestras consideraciones con las discusiones sobre el idealismo y el realismo en el problema del mundo exterior. Sobre esta cuestión totalmente distinta, hablaremos más adelante.

5. *Las formas del pensamiento y las formas de la ciencia.*

a) *Las formas del pensamiento.*

Si se considera el pensamiento real de los hombres tal y como está depositado por escrito, se encuentra que hay diversas modalidades de pensamiento, las cuales constituyen todos cerrados en sí y sujetos a leyes. Estas modalidades se llaman formas del pensamiento.

Se pretende distinguir cuatro de estas formas:

1. *La cósmico-orgánica.* Piensa sólo con las categorias de lo viviente. El mundo entero, todo lo que existe, es para ella cambio viviente en el ser duradero. Representantes típicos de esta forma son Heráclito, los místicos, Goethe, Hegel.

2. *La ético-personal.* Todo su interés gira en torno a la persona y su evolución moral. Representantes son Sócrates, el Pórtico, Fichte, Schiller.

3. *La mecánico-física.* Mecánico no debe significar aquí mecánico en el sentido de la física, o no debe significar sólo esto, sino

simplemente lo contrario de orgánico. Esta forma sólo conoce los conceptos y las tendencias de la física. Todo es concebido como en algún modo cuantificado y sujeto a leyes. Como representantes citaré a Demócrito, Galileo, Newton, Locke, los psicólogos experimentales, los materialistas.

4. *La matemático-racional.* Es la forma de los conceptos, que piensa estáticamente, levantando pirámides de conceptos. En Platón, Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Kant, encuentra sus representantes.

No hay que representarse estas formas del pensamiento como un tránsito de una esfera de objetos a otra. Son, en el fondo, cuatro aspectos diversos del mundo y conciernen a típicas formas y posibilidades del conocimiento. En sí son totalmente herméticas. Un concepto de la una trasladado a la otra pierde su significación. Cada una ve de un modo y construye de un modo. Cada una tiene su propia especie de seguridad. Más aún, cada una tiene su propio Dios. Estas formas son todos. No se dividen. Una persona puede tener varias de ellas. Pero el tránsito de la una a la otra significa un salto, y un problema recogido por otra forma del pensamiento presenta una cara totalmente distinta.

Apenas hay hombres que sean representantes totalmente puros de *una* forma del pensamiento. Bien puede decirse que todos piensan de cuando en cuando en otras formas que la propia de ellos.

No discutiremos sobre el número de las formas del pensamiento. Su naturaleza es, sin duda, cosa fija. Esta naturaleza era conocida hace largo tiempo. Pero son Leisegang y Wechssler los primeros que han hecho ver claramente su tipo cerrado, totalitario, y su función.

Ahora bien, este indiscutible resultado se somete a interpretación, y entonces lo pasa mal la lógica. A la vista de esta situación, se dice, tenemos que renunciar a la ficción del pensamiento *uno* y de la lógica *una.* No hay, ni vale sólo la lógica matemático-racional que el Occidente ha tenido hasta aquí por *la* lógica. Antes bien, como hay una lógica de la mujer y del niño, así tiene cada una de estas formas del pensamiento su propia lógica. El hecho de que hasta aquí se haya sido tan inquebrantablemente fiel a la lógica una es tanto más asombroso, cuanto que hace largo tiempo que se sabe que no hay sólo *una* ética y *una* estética, sino que los diver-

sos ideales de moralidad y de belleza aparecen simultánea y sucesivamente.

Como en estas y semejantes consideraciones se toma siempre la lógica en un sentido totalmente formal, no es para mí completamente claro lo que pretende la interpretación. Pero si en realidad no se la entiende de un modo totalmente relativista con referencia a los pensamientos, al menos tiene una tendencia muy fuerte a esto.

Pero si se considera la lógica como nosotros hemos hecho, es claro que sólo *puede* haber *una* lógica, porque estamos aquí ante una esfera de objetos con una estructura propia. *La teoría de las formas del pensamiento es justa, si pretende una relatividad del conocimiento (y de la intuición); es falsa, si pretende una relatividad de los pensamientos.* Cuando, por lo demás, se reflexiona sobre las diversas formas del pensamiento, se las compara y hasta se las critica, este filosofar supone que hay una lógica que se halla *por encima* de estas formas del pensamiento.

¿Qué es, pues, lo que hay propiamente en el fondo de las formas del pensamiento? En lo capital han de ser las siguientes circunstancias:

1. Hay diversas esferas de la realidad con estructuras ónticas específicas. Ajustados a ellas tiene que haber métodos peculiares de pensar, y no se deben emplear conceptos formados en una en otras distintas. El todo es en la matemática algo distinto del todo en la biología; el uno matemático, algo distinto de la unidad biológica. La circunstancia de que las verdades matemáticas sólo valgan en su mundo, no radica en que haya una lógica matemática además de otras, sino en que existe una realidad de objetos matemáticos, que es específicamente distinta de otras realidades.

2. Quien está educado exclusivamente en el estudio de *una* esfera llega fácilmente a ver reflejada la estructura de esta esfera en otras esferas, a transportar las leyes, las intuiciones y los conceptos de una esfera a otras y hasta al mundo entero.

3. La estructura psíquica del primitivo (y del niño) es totalmente distinta de la del hombre culto, aunque tienda a evolucionar hacia ésta. Esta alma altera por completo la realidad del primitivo en comparación con la nuestra y hace también, por ello, que su pensamiento sólo adopte lentamente la forma familiar a nosotros. Esto es lo que hay de justo en lo que se llama "lógica mítica".

4. Intervienen también todos los factores con que hemos he-

cho conocimiento anteriormente como factores determinantes de la filosofía. Entre ellos destaquemos particularmente uno, porque le tengo por muy importante, a saber:

5. *La predilección.* Desde las profundidades desconocidas, misteriosas, de su alma, tienen muchos hombres una predilección por cierta esfera y cierta forma de pensar. Estas son cosas últimas que hemos de aceptar sencillamente como son.

b) *Las formas de la ciencia.*

Otra especie, mucho más vasta, de formas del pensamiento ha sido descubierta por Friedmann.

Nuestros medios conceptuales y cognoscitivos están determinados, o por el sentido del tacto, y entonces se llaman *hápticos*, o por el sentido de la vista, y entonces se llaman *ópticos.* La forma de pensamiento propia del materialismo de toda especie es, por ejemplo, háptica; la del idealismo de toda especie, óptica. La esfera óptica es más rica y más plástica que la háptica.

Pero Friedmann rebasa ampliamente y de varios modos esta concepción de las formas del pensamiento. Dos de estas ideas más amplias nos interesan aquí; todo lo demás tenemos que dejarlo a un lado. En primer término, refiere Friedmann su forma del pensamiento a la ciencia en general. Toda ciencia puede ser cultivada hápticamente y ópticamente. En segundo lugar, une con todo esto la idea de la evolución. Toda ciencia comienza de un modo háptico y va pasando lentamente a la forma óptica. Todas las ciencias han de llegar a ser un día ópticas, porque la forma óptica es la más perfecta. Tres ciencias están ya en camino de ello: la geometría, la física y la ciencia del arte. Alcanzada la forma óptica de todas las ciencias, tendremos de nuevo la perdida unidad de la ciencia. Los antagonismos nacen sólo del empleo de los medios hápticos, siendo superados sintéticamente en la forma óptica. El actual antagonismo, por ejemplo, de la ciencia natural y la historia no radica en la esencia de estas ciencias, sino que procede tan sólo de su forma háptica.

Por mi parte, prescindiré totalmente de si la unidad de la ciencia es un ideal digno de que se aspire a él; lo único que aquí importa es que no se sabe bien a qué se alude propiamente con esta

unidad. ¿Se alberga en ella la concepción subjetivista de que el objeto es formado por el pensamiento científico, o se piensa en otra cosa? Comoquiera que sea, en aquello en que esta teoría de las formas de la ciencia roza la relatividad de los objetos de las ciencias, está, sin duda alguna, en un error. *Dentro* de la situación creada por el carácter determinado de los objetos de las ciencias, parece proporcionar valiosos conocimientos.

Conclusión.

Como conclusión voy a resumir brevemente nuestra idea de la esencia del conocimiento.

Con la teoría aristotélico-escolástica nos une la idea general de que esta esencia descansa en una estructura óntica total y plenamente independiente de nosotros. En particular encontrábamos nosotros esta estructura en la relación óntica entre los pensamientos, los hechos objetivos y la realidad. Todo objeto de la realidad posee necesariamente determinaciones. La inherencia de una determinación a un objeto es un hecho objetivo. Los pensamientos expresan los hechos objetivos en el modo a ellos peculiar, a la vez que sus elementos y las significaciones mentan los miembros de los hechos objetivos. Todo esto es, independientemente de nosotros, de naturaleza óntica. Cuando aprehendemos un pensamiento, tenemos un conocimiento. En éste se revela a través del medio del respectivo pensamiento la estructura de la realidad. En torno a esta armazón se despliega todo lo restante, con frecuencia de un modo tan exuberante, que la armazón queda totalmente encubierta por ello. Toda la relatividad, toda la abigarrada variedad del conocimiento, radica en el lado del yo y de las circunstancias por las cuales es éste determinado. Pero esta armazón ha de existir en todo conocimiento, y si no, no es conocimiento.

Problemas.

1. De la teoría de la relatividad se sigue que la luz de las estrellas, que pasa por la proximidad del sol, es desviada por la acción de la gravitación. Pues bien, se ha encontrado efectivamente

una desviación de la luz estelar en la proximidad del sol. ¿Con qué condiciones sería este descubrimiento una demostración de la exactitud de la teoría de la relatividad? (Tres condiciones.) 2. ¿Puede razonarse así: 5, 15, 35, 45, 65, 95 terminan en 5 y son divisibles por 5; luego todos los números terminados en 5 son divisibles por 5, o así: 7, 17, 37, 47, 67, 97 terminan en 7, y son números primos; luego todos los números terminados en 7 son números primos? Si no se puede, ¿por qué no? 3. Puesto que *negro* no es un concepto, trate el lector de expresar lo que propiamente es. 4. ¿Por qué no pueden los números ser pensamientos, ni tampoco conceptos? 5. Supongamos que viviesen en Marte seres inteligentes y que consiguiésemos comunicarnos por radio con ellos. ¿Podríamos hacernos entender de ellos, y de qué modo? 6. Cuando varias fuerzas actúan sobre un cuerpo, pueden sustituirse a veces en el cálculo estas fuerzas por una sola fuerza de determinada dirección y magnitud. Esto es una ficción. ¿Quién puede derivar de este caso las características de la ficción? 7. ¿Qué es una hipótesis? (Cinco características.) 8. No hay puntos de masa, cuerpos homogéneos, ni gases ideales. Todo esto son idealizaciones. Determinar según esto las características de la idealización. 9. Busque el lector el concepto objetivo de ley natural. 10. Según muchos matemáticos, los conceptos fundamentales, como punto, recta, plano, están desprovistos de todo verdadero contenido. Son ciertos algos, de los cuales valen determinados enunciados (los axiomas). Son, pues, definidos simplemente por su relación con otros. Esto se llama una *definición implícita.* ¿Qué es falso en esto, qué justo? 11. Trate el lector de encontrar por sí mismo hasta qué punto en el problema de la trascendencia es causa de dificultad el hecho de la sensación para los de Marburgo, pero no para Rickert.

BIBLIOGRAFÍA.—1. Historia de la teoría del conocimiento. E. v. Aster, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaff der neueren Zeit.*, 1. y 2. Bd[3], 1922; 3. Bd[2], 1923. Fr. Kuntze, *Erkenntnistheorie (Handbuch der Philosophie herausgeg. v. Baeumler und Schröter*, Abt. I, 1927). A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*[3], 1. Bd, 1924.

2. Exposiciones sistemáticas. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Bd, 1929. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*[3], 1922. R. Eisler, *Einführung in die Erkenntnistheorie*[2], 1925.

J. Geyser. *Erkenntnistheorie*, 1922. G. Hagemmann-A. Dyroff, *Logik und Noetik*[11-12], 1924. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*[2], 1925. J. Hessen, *Teoría del conocimiento, Revista de Occidente*. G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Deukens*[4], 1923. D. Mercier, *Critériologie générale*[8], 1923. A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*[2], 1925. G. Störring, *Einführung in die Erkenntnistheorie*[2], 1920. M. Wentscher, *Teoría del conocimiento*, Colección Labor. Th. Ziehen, *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*, 1913. (Además de las obras cuyo título de "Einführung" indica su carácter elemental, tienen entre las anteriores el mismo carácter las de Hagemann-Dyroff, Hessen y Wentscher. De todas ellas es la de Hessen la mejor orientada y más al corriente de las últimas tendencias. De los tratados más extensos, los de Mercier y Geyser son neo-escolásticos; los de Heymann, Schlick y Ziehen, pueden calificarse los tres de positivistas; el de Cohen, es expresión clásica del idealismo de Marburgo, y los de Cassirer y Hartmann, pensadores procedentes de esta misma escuela, manifestación de las formas en que se ha superado en ella la primitiva posición idealista; entre todos destaca el de Hartmann, síntesis de fenomenología y realismo, típica de la teoría del conocimiento en el momento actual.)

3. Obras sobre problemas especiales. R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des Kleinsten Kraftmasses*[2], 1903. Br. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. M. Beck, *Erkenntnistheoretische Auseinandersetzung* (Philos. Hefte, 2. Bd.). H. Beggerow, *Die Erkenntnis der Wirklichkeiten*, 1927. Fr. Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, 1925; *Wahrheit und Evidenz*, 1930. A. Brunswig, *Das Grundproblem Kants*, 1914. E. Cassier, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*[2], 1923. H. Cornelius, *Grundlagen der Erkenntnistheorie*[2], 1926. M. Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912. E. v. Hartmann, *Kategorienlehre*, 1896 (2. Aufl. Phil, Bibl. Bd. 72, 1923). E. Herrigel, *Urstoff und Urform*, 1926. J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 1931. R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie*[2], 1925. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Bd., 1913. W. James, *Pragmatismo*. O. Külpe, *Die Realisierung*, 3. Bd., 1912-23. E. Landmann, *Die Transzendenz der Erkennens*, 1923. E. Mach, *Análisis de las*

sensaciones. El conocimiento y el error. H. Maier, *Philosophie der Wirklichkeit*, 1. Bd., 1926. R. Mannheim, *Ideologie und Utopie*[2], 1930. A. Metzger, *Des Gegenstand der Erkenntnis* (Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung, 7. Bd., 1925, y aparte). L. Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1908. K. E. Ranke, *Die Kategorien des Lebendigen*, 1928. W. Reyer, *Einführung in die Phänomenologie*, 1926. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*[6], 1928. A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*[2], 2. Bd., 1924. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; *El saber y la cultura*, *Revista de Occidente*. G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, 1930. A. Spir, *La pensée concrète*, 1927. G. Stern, *Über das Haben*, 1928. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*[9-10], 1927. J. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*[2], 1930. F. Weindland, *Über Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrkeit*, 1923. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es el conocimiento?* (Folletones de *El Sol*, febrero y marzo de 1931).

4. La teoría de la comprensión y la filosofía del espíritu. L.Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, 1922; *Verstehen und Erklären in der Psychologie (Zeitschr. f. ges. Neurologie und Psychiatrie*, 107. Bd.). G. Class, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlicken Geistes*, 1896. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Ges. Schriften, 1. Bd., 1922); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Ges. Schriften, 1. Bd., 1927). Th. Erismann, *Die Eigenart des Geistigen*, 1924. R. Eucken, *Prolegomena und Epiloga zu einer Philosophie des Geisteslebens*, 1922; *Der Kampf un einen geistigen Lebensinhalt*[5], 1925. H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*[2], 1928. H. Gomperz, *Über Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären*, 1929. H. Graumann, *Das Verstehen* (tesis doctoral de la Universidad de Munich), 1925. Fr. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*[3], 1923. R. Kroner, *Die Selbstverwigklichung des Geistes*, 1928. Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*[3], 1926; *Erkenntnis und Leben*, 1923. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930. G. Roffenstein, *Das Problem des psychologischen Verstehens*, 1926. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*[2] *(Handb. der Philosophie herausgeg. v. Baeumler u. Schröter*, Abt. II). G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*[5], 1923. E. Spranger, *Psicología de la edad juvennil, Revista*

de Occidente: *Lebensformen*, 1930. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Jahr. f. Phil. u. phän. Forschung*, 5. Bd. 1922, y aparte). E. Wolff, *Philosophie des Geistes (Handb. d. Phil. herausg. v. Baeumler. u. Schröter*, Abt. II).

Para "comprender" totalmente el expuesto análisis de la comprensión, hay que completarlo con conocimientos psicológicos. Remito a mi *Psicología (Revista de Occidente*, núms. 170, 171, 176, 177, 236-240, 271-291).

Cf. también la bibliografía sobre *Antropología filosófica* en la *Ontología*.

5. Las formas del pensamiento y las formas de la ciencia. H. Friedmann, *Die Welt der Formen*², 1930. Fr. Kuntze, *Der morphologische Idealismus*, 1929. H. Leisegang, *Denkformen*, 1928. E. Wechssler, *Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf un die Denkform*, 1930.

CAPÍTULO III

LOS PROBLEMAS DEL VALOR ETICO

ÉTICA

La forma adjetiva "ético" es conocida ya de Aristóteles. Pero sólo en su escuela se llegó a llamar a la ciencia de lo moral "ética". Las indicaciones históricas van a continuación, en la exposición de las distintas direcciones.

En la ética científica se entiende por lo moral *tanto* lo moralmente bueno *como* lo moralmente malo. Cuando en la ética se habla simplemente de bueno o malo, se quiere decir siempre lo *moralmente* bueno o lo *moralmente* malo.

Como cuestiones fundamentales de la ética se consideran las cuestiones de la esencia, de la fuerza obligatoria y del origen de lo moral. Pero ya veremos cómo la solución de la segunda y tercera cuestión está incluída para nosotros en la solución de la primera. En cambio, surge para nosotros la nueva y muy importante cuestión del cumplimiento de los valores.

1. *La esencia de lo moral.*

Con arreglo a la respuesta que se da a la cuestión de la esencia de lo moral, cabe distinguir una *ética formal* y una *ética material.*

a) *La ética formal.*

El verdadero representante de la ética formal es Kant.

Kant vió con toda claridad que lo moral no puede definirse acudiendo a la experiencia. Cuando juzgamos algo como bueno

o malo, este juicio aspira a la necesidad y a la validez universal. "Bueno" no es del mismo tipo que "agradable". Una cosa puede ser agradable para el uno, desagradable para el otro; pero una cosa no puede ser buena para el uno, mala para el otro. Ahora bien, la necesidad y la validez universal no tienen su raíz en la experiencia; la experiencia sólo puede proporcionar contingencias y probabilidades. Lo moral ha de ser independiente de la experiencia, ha de ser *a priori*. Ha de haber una ley moral, que valga sin condiciones, que valga para toda experiencia moral, que no proceda, por tanto, de aquella parte del hombre que pertenece al mundo de la apariencia, sino de la parte suprasensible del hombre.

Hay, por otro lado, toda clase de principios o leyes que determinan la vida práctica del hombre. Si son sólo subjetivamente válidos, Kant los llama máximas, es decir, opiniones de la voluntad del individuo. Si son objetivamente válidos, son, según él, imperativos. Los imperativos, que sólo son válidos en ciertos supuestos, los llama imperativos hipotéticos. Por ejemplo: si quieres agradar a los hombres, has de cuidarte de la cortesía. Los imperativos que valen sin condiciones los llama imperativos categóricos.

Pues bien, todas las leyes morales son imperativos categóricos. Hay entre ellas la ley moral suprema o universal, que Kant llama también simplemente *el imperativo categórico*, y de la cual derivan su validez sin condiciones todas las leyes morales particulares, porque reside en todas como algo apriorístico. ¿Qué dice esa ley? Como es *a priori*, esto es, independiente de la experiencia, no puede contener nada empírico. Exactamente así como lo apriorístico en las leyes naturales sólo concierne a lo universal, a lo constante, a la forma de la experiencia, así la ley moral sólo se refiere a la forma de la volición. No puede tener ningún contenido *específico*, no puede proponer a la voluntad ningún fin *determinado*, sólo puede ser *formal*. La ley moral universal comprende lo común a las leyes morales particulares, y esto común es el representar preceptos universalmente válidos. Por consiguiente, la ley moral universal sólo puede decir: obra de tal suerte, que la máxima de tu voluntad pueda valer al par en todo tiempo como principio de una legislación universal. Aquello que empieza por ser una simple máxima de mi voluntad, es una ley moral cuando puede convertirse en una ley universal. Hay que preguntarse en cada caso: ¿qué sería de la humanidad si todos obrasen según el principio con arreglo

al cual quiero yo obrar ahora? Yo no debo, por ejemplo, matar a un enemigo personal, porque se conmovería el orden de la sociedad, si este proceder se tornase general.

Kant ha sostenido teoréticamente, con el mayor vigor, el carácter formal de la suprema ley moral. Afirma incluso que aquellas máximas que expresan los deberes más importantes son de tal naturaleza, que lo contrario de ellas, como ley universal, ni siquiera puede ser concebido. Es aproximadamente como si en su afán de elevar lo moral sobre lo empírico, hubiese adjudicado al imperativo categórico una necesidad *lógica.*

Pocos han seguido a Kant por este camino formalista. Teodoro Lipps instituye una ley moral análoga, universalmente válida; pero es a la vez representante de la ética material. Nelson y otros rozan el formalismo.

No resulta difícil tomar posición frente al formalismo de Kant.

En primer término, desconoce Kant el carácter de la ética. Para él es la ética una ciencia práctica, que da preceptos. Sabemos cuán falsa es esta concepción. La ética investiga lo moral, pero no prescribe nada. Nada se opone, naturalmente, a que alguien derive de ella normas. Pero entonces necesariamente esta "ciencia práctica" supone una teorética.

En segundo término, y como consecuencia de su falsa orientación, Kant nos deja a deber la ciencia teorética, la verdadera ética, al menos en el primer problema fundamental. Kant siente claramente, sin duda, la validez universal de lo moral. Pero no logra llegar a entenderla, derivándola de la esencia de lo moral. Por eso lo funda en lo *a priori,* lo cual no es nunca una explicación, sino sólo otra expresión para la misma cosa. Lo que lo moral sea, permanece enteramente oscuro en esta ética formalista.

Si, en tercer término, fijamos la vista en el mismo imperativo categórico, éste supone, manifiestamente, que hay máximas que pueden ser leyes universales y otras que no pueden serlo. Pero ¿dónde está el criterio que nos sirve para distinguir estas máximas? Kant no conoce ningún criterio semejante. Si indicase uno, tendría que abandonar su formalismo. Por eso calla acerca de él. Pero allí donde deriva leyes morales particulares, no puede prescindir de él y desemboca en la ética material, y para colmo en la ética de los bienes, tan combatida por él. La ética de Kant se encuentra, pues, ante una grave alternativa. *O bien* desarrolla rigu-

rosamente el formalismo; pero entonces se sigue de él que cualquier máxima puede tornarse ley universal, siendo indiferente que sea buena o mala; pues en este caso no se atiende a nada más que a sólo la validez universal. *O bien* no concede esta consecuencia, y entonces está obligada a tomar en sí factores materiales. Esto vale para toda ética formalista; o no encuentra el camino que conduce a la verdadera esfera ética, o se torna ética material.

No tiene, en nuestra corta exposición, finalidad alguna entrar aún en distintos errores éticos de Kant; por ejemplo, en la afirmación de que sólo la buena voluntad es buena, o la otra de que sólo una volición por deber es una volición moral. Semejantes pensamientos son fáciles de juzgar por la exposición positiva de la esencia de lo moral que aún haremos.

b) *La ética material.*

La ética material es: o *ética de los bienes*, o *ética de los valores*.

α) *La ética de los bienes.*

Por ética de los bienes entendemos toda ética que hace lo moral dependiente de bienes que son, como existentes, objeto de la alta estimación del hombre, o, como fines ideales, objeto de su estimación o aspiración. Bueno es, según esto, todo lo que es útil a estos bienes o ayuda a alcanzarlos como fines; malo, todo lo que les es dañoso o aparta de ellos como fines. Los bienes no son criterios mediante los cuales lleguemos a conocer la moralidad de una acción, sino que el carácter moral de la acción está precisamente determinado por la posición de ésta respecto de los bienes. Como tales bienes se han mencionado, entre otros, el placer, la felicidad, el bienestar, la utilidad, la cultura, el alto desarrollo de la vida, el despliegue de la naturaleza humana, la voluntad divina.

1. Primeramente se divide la ética de los bienes, según el bien que considere como *bien supremo*, es decir, *determinante de las normas*, en varias especies, de las cuales vamos a exponer brevemente las principales.

El *hedonismo* (ἥδομαι = yo me complazco) hace lo moral de-

pendiente del placer sensible. Defendida como escuela, sólo lo ha sido verdaderamenten por los cirenaicos en la filosofía griega. Más tarde lo han expuesto en ocasiones algunos materialistas.

El *eudemonismo* (εὐδαιμονία = felicidad) pone como fin la felicidad, es decir, la duradera satisfacción espiritual, el estado de contento del alma. El primero que con clara videncia toma esta posición es Sócrates. Con toda pureza ya no ha sido verdaderamente defendido desde entonces. pero sí hasta el día de hoy en unión con otras teorías éticas, ante todo con el utilitarismo.

El *utilitarismo* define lo moral por la utilidad o el bienestar del individuo o de la generalidad. Ahora bien, como la utilidad y el bienestar pueden provenir de los más diversos factores, puede el utilitarismo tomar en sí toda clase de otras definiciones del bien supremo. Típico de él es siempre atender menos al bien en sí que a la utilidad que aporta. Cuando, por ejemplo, considera como bien la felicidad, según sucede las más de las veces en las formas más finas del utilitarismo, su mirada se dirige más a aquello para lo que la felicidad es útil (la felicidad da salud, consideración, el favor de las gentes, etc.), o también a los supuestos externos de la felicidad (por ejemplo, la buena posición económica).

El utilitarismo es la traducción ética del pragmatismo. El utilitarismo es—también significativamente—planta inglesa. Ya en las ideas éticas de Francis Bacon y de Hume entra en juego el principio utilitario. Típicamente aparece en los moralistas ingleses de los siglos XVII y XVIII, en Cumberland, Schafterbury, Hutcheson, Butler. No obstante la diversidad de sus éticas, están penetradas del mismo principio fundamental: lo que da la norma para las acciones es el procurar el mayor bienestar posible al mayor número posible. Cierto que aun dentro de la filosofía inglesa se alzan protestas. Poseídos del justo sentimiento de que lo moral es excesivamente relativizado por el pensamiento utilitarista, intentan otros fundar las leyes morales de un modo más absoluto. Según Clarke, es moral toda acción que se ajusta a la estructura natural de los objetos; moral es, por ejemplo, la acción de dibujar un triángulo, pues en ella estamos obligados, por la estructura de los objetos matemáticos, a hacer la suma de sus ángulos igual a dos rectos. Wollaston enlaza lo moral con el carácter de los juicios. Quien asesina a un hombre expresa implícitamente el juicio de que es señor de la vida del prójimo; este juicio es falso, y por eso es la acción

inmoral. De nuevo cabe decir: es típico del pensamiento inglés el haber emprendido estos caminos, desmesuradamente desviados, cuando se ha revuelto contra el utilitarismo. Acaso no sea más que una nota de humor en medio de estas corrientes la fábula de las abejas, de Mandeville, que es posible quiera mostrar cómo detrás de todas las galas teoréticas de la ética inglesa acecha el más descarado egoísmo. Recogido y desarrollado en forma bastante tosca fué el utilitarismo en el siglo XVIII por Benthan, más tarde por John Stuart Mill. También en la filosofía no inglesa aparecen sus pensamientos. En Francia es utilitarista, al menos en sus comienzos, Comte. En Alemania se ha defendido raramente la forma crasa de esta dirección. Pero sí se la encuentra aquí frecuentemente engalanada con el eudemonismo. Sin embargo, tanto en Alemania como en el resto del actual mundo civilizado, es el utilitarismo, con mucho, el factor más poderoso *en la vida práctica.* La evolución entera de la vida económica, y también el pensamiento de traer la paz a los pueblos de la Tierra por medio de la unión económica, no son nada más que traducciones prácticas del más crudo utilitarismo. El mundo debe ser regido por la utilidad. *Esta* paz es, por desgracia, peor que la muerte, pues roba a la cultura el alma.

El *perfeccionismo* ve el fin que da las normas en el perfecto despliegue de la esencia del hombre, en la plena realización de lo peculiar a esta esencia, en el perfecto conducirse según las disposiciones de su naturaleza racional. Así concibió ya Aristóteles la ética. Menciona Aristóteles, es cierto, como bien supremo, la felicidad; pero la felicidad consiste para él precisamente en este perfeccionamiento. En la ética leibnitziana repercute este pensamiento de Aristóteles. El cual reside también en el contenido material que da Teodoro Lipss a su ética formalista.

El *naturalismo* es la forma grosera del perfeccionismo. El despliegue de todos los impulsos e inclinaciones residentes en la naturaleza humana es, según él, el factor determinante de la moralidad. De un modo bastante rudo y primitivo lo interpretaron en la Antigüedad los cínicos y los estoicos, y así lo transportaron también a la vida. De un modo más amplio y más fino quiso Rousseau hacerle útil para la educación. Se esconde, en fin, como una de ellas entre las contradictorias tendencias que sirven de base a la ética de Nietzsche.

El *evolucionismo* considera el progreso de la humanidad como

el fin determinante de la moralidad. Según su interpretación del progreso, se acerca al utilitarismo o al perfeccionismo. Su principal representante es en los tiempos modernos Guillermo Wundt, el cual trata de recoger todo lo bueno de las anteriores direcciones, pero otorgando el rango supremo al perfeccionmiento espiritual.

La *ética teológica* ve el bien en la conformidad con la voluntad de Dios, el mal en la rebeldía contra esta voluntad. Si se pone la naturaleza del hombre en adecuada relación a Dios, puede recogerse sin más dificultad el perfeccionismo en la ética teológica.

2. Las teorías de la ética de los bienes pueden dividirse aun desde otro punto de vista, a saber: desde el de si los bienes o fines a que se aspira son bienes o fines para el individuo humano o para una comunidad. En el primer caso se habla de *individualismo;* en el segundo, de *universalismo.* El individualismo es *egoísmo* cuando el que obra quiere ser útil a sí mismo; *altruísmo (alter* = el otro), cuando con su obrar quiere favorecer a otros. Cada una de estas tendencias puede aparecer por separado, con menosprecio de las demás. Pero es manifiesto que son plenamente compatibles y es lo regular que se unan, aun cuando las más de las veces domine una de ellas.

Por lo que toca *al juicio sobre la ética de los bienes,* expongamos en primer término una objeción de principio que alcanza a *toda* ética de bienes. Ninguna ética de bienes puede explicar lo moral, sino que *todas lo suponen ya.* Los bienes sólo son en ellas bienes y fines por obra de lo moral. Se distinguen de los no-bienes justamente por el carácter moral que se les adjudica. Porque la felicidad, o la cultura, o el alto desarrollo de la vida es algo moralmente bueno a los ojos del ético de bienes; por eso *debe* la acción ser útil a éstos. Cierto que este nexo entre ambas cosas no está claro para él; si lo estuviese, no sostendría la ética de los bienes. Pero no puede ser de otro modo, porque de otro modo no tendría sentido instituir *bienes.* Los caracteres morales nunca pueden nacer, pues, de la posición de las acciones respecto de los bienes. Estos son, a lo sumo, criterios para juzgar de la moralidad de una acción dirigida a ellos en determinadas circunstancias. En este carácter del mundo de los bienes reside también el fundamento de que podamos aniquilar bienes (por ejemplo, culturas) y, no obstante, obrar moralmente bien.

Si prescindimos de la ética teológica, hay una segunda objeción

válida contra la ética entera de los bienes. Como a sus ojos son los bienes los que dan las normas, es bueno todo lo que les favorece, malo todo lo que les perjudica. Pero con esto se desconoce uno de los rasgos más finos y más profundos de la moralidad, a saber: el de que el éxito de las acciones morales es indiferente para la moralidad de ellas. Una acción puede perjudicar a uno de los bienes mencionados y, sin embargo, ser moralmente buena. Si la ética de los bienes concede esto y tiene que concederlo, o incluso lo recoge en su seno, deja de ser ética de los bienes. Pues con ello reconoce que los bienes no son la última instancia que decide sobre la moralidad de las acciones, sino que los bienes mismos están sometidos todavía a algo superior.

La plena evidencia de los errores de la ética de los bienes, ante todo los de su forma más lamentable, el utilitarismo, sólo se da para aquel que ve claro la esencia de lo moral. Sólo él podrá comprender también cómo en cada una de sus formas hay algo justo, cómo incluso una de estas formas, la ética teológica, puede interpretarse totalmente desde este punto de vista.

β) *La ética de los valores.*

Después de muchos conatos, que en leves huellas remontan hasta Sócrates y con más claridad emergen en la Edad Media, se ha formado en estos tiempos una ética que, aun cuando está lejos de hallarse acabadamente construída y pisa aún caminos erróneos, es la única que da en la esencia de lo moral: la ética de los valores. Scheler, D. von Hildebrand y otros han puesto sus bases. N. Hartmann ha dado el primer ensayo de una exposición total relativamente lograda.

Voy a intentar dar una primera visión de la esencia de los valores éticos.

1. *Los valores éticos.* Empezamos con esta pregunta, que causa en el primer momento impresión de extraña: ¿puede ser buena o mala, en algún caso, una acción de una persona? Sostengo que no puede serlo. ¿Por qué no? Porque ¿qué es la acción en sí y por sí, prescindiendo de que pueda perseguir un fin? Un proceso psíquico o psicofísico que tiene lugar en el tiempo. La acción transcurre; *es*, simplemente. Esto es todo lo que cabe decir de ella. Su rea-

lidad entera se agota en el mero ser. La acción no es nada más que una simple, nuda, patente existencia sensible, y ni huella de nada más.

Es necesario ver este hecho objetivo; si no, es vano todo lo demás. No hay que dejarse extraviar por el lenguaje. Hablamos, naturalmente, de buenas y malas acciones. Y este modo de hablar tiene, seguramente, un sentido. Sólo que no puede tener el sentido mentado en el primer momento, el de que la acción misma sea buena o mala. El sentido que tiene, lo veremos en seguida. Ahora sólo se trata de ver con evidencia que a las acciones conviene simplemente un ser y nada más.

Una analogía puede servir para aclarar esto. Hay un orden de cosas totalmente análogo, que es más fácil de ver. ¿Es el curso de una corriente verdadero o falso? ¿Es la corriente de la electricidad en los alambres verdadera o falsa? ¿Es el viento que sopla verdadero o falso? ¿Es una mesa verdadera o falsa? El lector concederá, seguramente, que no tiene sentido afirmar nada semejante. Todos estos procesos y cosas *son*, simplemente. Tienen sólo un ser, pero no un ser-verdaderos y un ser-falsos. Exactamente lo mismo vale para la acciones. Estas son lo que son, completamente, en su ser. Pero no son verdaderas ni falsas, buenas ni malas.

Vemos, además, que exactamente lo mismo vale también para la voluntad y para el yo del hombre. Estos son también procesos y objetos temporales, *entes*. Lo son todo en su ser y nada más. No son buenos o malos, como tampoco pueden ser verdaderos o falsos.

Para quien ha visto con evidencia este hecho objetivo, se sigue sin más, que ha de haber, pues, otra cosa aún, que sea buena o mala. Otra cosa que coexista con los mencionados procesos y objetos. Se sigue todavía más. Podemos ahora enunciar ya dos determinaciones de esta cosa:

a) Esta cosa no puede ser un objeto *ente*. Entonces tendría el ser, como esta mesa, como el Rin, como una representación, como un sentimiento; entonces no podría ser, con arreglo a la argumentación anterior, buena ni mala. La cosa existe seguramente, tan seguramente como esta mesa delante de mí, como un sentimiento dentro de mí. Pero es real en otra forma. Necesitamos habituarnos a la idea de que hay realidades que no *son*.

b) Esta cosa ha de tener cierta relación con el hombre, con su yo, su voluntad, sus acciones. Es decir, ha de determinar en al-

gún modo al hombre. La voluntad y acciones de éste han de ser en algún modo dependientes de ella. Y esta dependencia ha de ser de tal naturaleza que quepa llamar también buenas o malas, en sentido traslaticio, a las acciones, a la voluntad, al yo.

Llamamos a estas cosas *los valores éticos.* Es totalmente claro que no se les denomina valores, porque sean estimados alto o tenidos por valiosos, sino sólo porque poseen una estructura que es completamente diversa de la estructura de los objetos entes. Tenemos nombres para algunos de estos valores: la misericordia, el amor, la fidelidad, la humildad, la modestia, la justicia, etc., son valores buenos; sus contrapolos, la inmisericordia, la soberbia, la infidelidad, etc., valores malos. También los valores morales están, pues, estructurados polarmente. Hay necesariamente para cada uno su contrapolo.

Los valores éticos son intemporales e inespaciales, porque no son objetos entes. Sólo los objetos entes pueden ser temporales y espaciales. Los valores no están, pues, ni dentro de mí, ni fuera de mí. Son absolutamente extraños a la categoría de la cantidad. Ni siquiera los números pueden aplicarse a ellos. No tiene sentido preguntar cuántas veces es bueno el valor del amor.

Los valores éticos no proceden ni de las cosas, ni de nosotros. Son, en efecto, algo totalmente distinto de lo que las cosas y nosotros somos. Ellos son objetos no-entes, nosotros somos objetos entes. Lo no-ente no puede nacer de lo ente.

Los valores éticos no son tampoco pensamientos. Los pensamientos no pueden ser buenos ni malos. Son verdaderos o falsos. Exactamente como tampoco esta hoja de papel puede ser al par rectangular y redonda, exactamente tampoco, e incluso mucho menos aún, pueden los pensamientos ser al par verdaderos y buenos. Así decimos, sin duda, con frecuencia. Pero ello es un confuso modo de hablar. Sólo nuestro pensar, y aun éste sólo en sentido traslaticio, puede ser bueno o malo.

Son, pues, los valores éticos algo totalmente independiente de nosotros, un reino para sí. De un modo totalmente independiente de nosotros son buenos y malos. Y el ser-buenos y el ser-malos constituye su realidad. En los pensamientos—recordemos esta cuestión—podía ser por anticipado dudoso si verdadero y falso no serían sus determinaciones, pues que los pensamientos poseen carácter reproductivo. Pero los valores éticos no tienen ninguna refe-

rencia externa de esta naturaleza. El ser-buenos o el ser-malos ha de ser, por ende, su forma de realidad.

Sabemos cómo debemos expresar la forma de realidad de los valores éticos: *los valores éticos no son, sino que valen*. Exactamente como en los pensamientos, esto menta simplemente el tipo de su estructura.

Acaso toda esta disquisición no sea necesaria para muchos de mis lectores. Acaso baste para ellos con que los valores éticos sean algo que hace frente al hombre como algo totalmente independiente y sustantivo, como algo que el hombre puede aceptar o rechazar, pero que no puede variar. Es un simple hecho que así es. Y ciertamente podría bastar esto para garantizar a todos el ser en sí de los valores. Entonces sólo habría que agregar unas breves indicaciones que excluyesen también el ser real de los valores éticos y mostrasen su valer.

2. *El acceso al reino de los valores éticos.* ¿Cómo encontramos el acceso a esta esfera? Sólo hay una posibilidad. Aquello que nos hace frente con plena y total independencia sólo de un modo puede llegar a ser nuestro: tomándolo, capturándolo, aprehendiéndolo. Hay aquí, como en los pensamientos, una sencilla, una simple intuición o aprehensión no-sensible. Y esta aprehensión ha de ser cualitativamente análoga a la aprehensión de los pensamientos, por tratarse de objetos del mismo tipo óntico general.

Tampoco esta aprehensión es un conocer, sino sencillamente un tomar en la conciencia, al cual puede agregarse, naturalmente, el conocimiento.

También esta aprehensión es un acto del yo. No un acto que forme o modifique algo. Sino que el yo es en él de una pasividad activa. Recibe lo que le sale al encuentro. Recibir no quiere decir simplemente aceptar, sino que en el recibir hay mezclados de un modo *sui generis* un aceptar y un coger.

3. *La aprehensión inmediata de los valores éticos.* Para aprehender pensamientos es necesaria la mediación directa de la relación de conocimiento. Sólo en los pensamientos inferidos se remonta esta mediación más lejos, hasta algún punto de los caminos que nos hayan conducido a los pensamientos, de los cuales se infieren los otros. La intuición de los valores éticos no necesita de una mediación semejante. La razón es patente. Los pensamientos son intencionales, en cuanto que expresan las relaciones de conocimiento;

en tal carácter está fundada la necesidad de la mediación. Los valores éticos no poseen esta intencionalidad y, por ende, tampoco necesitan de semejantes mediadores.

4. *La toma de posición.* También con la aprehensión de los valores éticos está unida una toma de posición: un reconocerlos o repudiarlos, un volverse hacia ellos o de espaldas a ellos, un entregarse a ellos o un retraerse de ellos. Y esta toma de posición ha de estar fundada en el valor mismo. Si no fuese éste el caso, sería imposible una diversa toma de posición frente a los miembros de un par de valores, verbigracia, la misericordia y la inmisericordia. Los valores necesitan tener en su esencia algo que suscite esta diversa toma de posición, algo a lo cual sea ésta una respuesta, por así decirlo.

La toma de posición es en los valores éticos distinta que en los pensamientos. Pues esta toma de posición es una reacción a lo específico del valor, no a su tipo general de objeto. *Las respuestas a los valores tienen que ser específicas.*

5. *¿Cómo distingo los valores buenos y malos?* Tomemos también aquí, como término de comparación, los pensamientos. Los pensamientos están adscritos a las relaciones de conocimiento. Expresan estas relaciones. Nunca son algo por sí solos, sino siempre pensamientos de algo. Por eso, el conocimiento necesita de un criterio para distinguir los pensamientos verdaderos y los falsos en todos los casos en que no hay evidencia. Sin un criterio semejante no sabemos qué pensamiento es la reproducción positiva y qué pensamiento la negativa. Estos criterios son de variada naturaleza. Nosotros los conocemos ya, aunque no bajo el nombre de *criterios.* Pero tampoco en los casos de evidencia arrancaríamos a los pensamientos solos su ser-verdaderos o su ser-falsos. En ellos es la relación de conocimiento la que desempeña, por decirlo así, el papel de un criterio.

En los valores éticos es distinta la situación. Los valores éticos no son valores de algo. No poseen esta intencionalidad reproductiva, este estar adscrito a algo. Y por eso, *no es tampoco necesario un criterio para distinguir los valores éticos positivos de los negativos.* Basta llegar a intuirlos con toda claridad.

6. *El orden jerárquico de los valores éticos.* Una cosa es, ante todo, completamente segura: que entre los valores éticos hay un orden jerárquico. Todo el que vea algo de estas cosas concederá

en seguida que el valor del amor es uno de los valores éticos más altos, más alto que el valor de la justicia y seguramente más alto que, por ejemplo, el valor de la vida.

Todavía una segunda cosa es, además, segura. "De baja jerarquía" y "de alto rango" no son lo mismo que simple y complicado, ni que especial y general. Ante todo, es el sentido de estas determinaciones completamente distinto, como puede el lector comprobar por sí mismo. Y luego hay bastantes ejemplos que enseñan cómo estos órdenes se entrecruzan o ni siquiera se tocan. El valor *vida* es, con seguridad, uno de los valores éticos ínfimos; pero es, por lo menos, tan complejo como el valor *amor*, y la pareja: especial-general no puede aplicarse en ningún sentido a ambos. Si fuese admisible la comparación con las cosas espaciales, nuestro resultado diría: el orden de los valores éticos (no el orden jerárquico, sino el orden en general) no es unidimensional. Pero yo creo que aquí fracasan todas las comparaciones semejantes.

Todavía una tercera cosa es, en fin, segura. *No hay un valor ético supremo, del cual puedan derivarse los demás.* Esta idea de una deducción de los valores éticos no es más que la transmisión de un orden de la esfera de los pensamientos a la esfera de los valores éticos. Carece por completo de otros fundamentos. Ni siquiera dentro de la esfera de los pensamientos vale universalmente, sino sólo dentro de ciertos grupos. Mucho menos aún dentro de la esfera ética, que tiene su estructura específica.

Pero esto es también todo lo que podemos decir con seguridad sobre el orden jerárquico de los valores éticos. Estamos, pues, muy lejos todavía de poder instituir un sistema de valores. Es más, ni siquiera sabemos si hay aquí, en general, un sistema.

Max Scheler ha intentado instituir criterios del rango de los valores. No los menciono todos porque en su mayor parte descansan en una concepción inexacta de estos últimos. Sólo uno de ellos parece ser utilizable. Dice: los valores son tanto más altos cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña a la conciencia de su realización. Por lo demás, pueden perfectamente las satisfacciones presentar diferencias cualitativas.

7. *El carácter científico de la ética.* De nuestra definición de lo moral resulta con toda claridad que *la ética no es una ciencia práctica, sino una ciencia teorética.* Es exactamente como la lógica, la ciencia de la estructura de una esfera del valor y de su relación

óntica con el hombre. Para aquel que sabe lo que es una ciencia, esto, en el fondo, se comprende de suyo. Pero he creído deber subrayarlo especialmente aquí una vez más, justamente porque en la ética la idea práctica siempre desborda más o menos a la teorética y sólo pocos éticos saben mantenerse en la región de lo teorético. Naturalmente, a nadie se le impide sacar de la ética consecuencias prácticas, ni hacer de ellas incluso una "ciencia". Pero yo estoy convencido de que todavía no ha habido nunca un hombre que haya organizado su vida con arreglo a las consecuencias de su ética.

8. *Observaciones terminológicas.* En vez de hablar de la intuición o de la aprehensión de los valores, se habla también del *sentimiento de los valores.* Donde esta terminología va acompañada de una visión justa de las cosas, tiene la palabra *sentimiento* una significación totalmente distinta de la que tiene en la psicología. Tiene el significado popular de sentir, como cuando digo: siento una resistencia. Con esto se quiere expresar la aprehensión directa, inmediata.

También se oye con frecuencia, justamente en la ética, la palabra *valorar.* Esto está tomado enteramente del uso popular del lenguaje, donde un valor es algo que es tenido por alto o es estimado, y significa que por determinadas razones se adjudica a un objeto un valor, y de este modo se le coloca en algún puesto que no tiene sin el valor. Esto sería un completo desconocimiento de lo que nosotros hemos designado como valor. En nuestra terminología la palabra *valorar* no tiene sentido.

Aún se habla mucho, finalmente, de *juicios de valor*. El único sentido justo que puede tener esta expresión es el de que en un juicio de valor se reconoce a un objeto un valor. Esto radica de nuevo en la esfera de la concepción popular de los valores. Fuera de ello sería un juicio semejante exactamente del mismo tipo que todos los demás juicios. Tampoco esta palabra tiene sentido para nosotros.

2. *La fuerza obligatoria de lo moral.*

Una segunda cuestión ética fundamental es, en el modo de hablar de la ética tradicional, ésta: ¿de dónde viene la fuerza obligatoria de los preceptos morales?

En la respuesta a esta cuestión se separa la *ética heterónoma* de la *ética autónoma*.

La ética *heterónoma* (de ley extraña) busca el fundamento de la obligación moral fuera del individuo. Según ella, la voluntad se somete, en la acción moral, a una ley que procede de una voluntad extraña. Esta voluntad extraña es la de Dios o la del Estado, raramente otra.

Así, es heterónoma la ética teológica. Según ella, el fundamento de la obligación moral reside en Dios. Hobbes ha defendido la teoría de que las leyes morales absolutamente válidas emanan del Estado.

La ética *autónoma* (de ley propia) llama la atención sobre el hecho de que una acción nacida de un mero atender a influencias extrañas no es una acción moral; el que obra encuentra las normas morales en sí mismo.

La gran mayoría de los éticos defienden la ética autónoma. En la filosofía moderna aparece la cuestión del fundamento de la fuerza obligatoria de lo moral en otra forma (algo más estrecha): en la cuestión de la relación entre la ética y la religión. Como se aspiraba a hacer la ética independiente de la religión, ya no cabía dejar que las leyes morales sacasen su fuerza obligatoria de la voluntad de Dios.

En cada una de estas dos direcciones éticas hay algo justo y algo falso, lo cual tiene su fundamento en que ninguna de ellas aprehende claramente la esencia de lo moral.

Fijémonos, en primer término, en que los valores éticos, como todos los valores, son *autónomos*. No necesitan de ninguna otra cosa para su fundamentación, para su validez, para su ser-reales. Pues lo que es eterno lleva en sí el fundamento de su realidad. Por eso son también, como todos los valores, valores absolutos. No puede haber valores éticos relativos, porque la relatividad pugna con el carácter de valor.

Ahora bien, como veremos aún, tienen los valores éticos la peculiaridad de poseer *carácter de exigencia*, de acercarse al individuo con un: *tú debes*. En esto radica justamente la *fuerza* que el reino de los valores tiene para la formación de la persona. No es que los valores *necesiten* para su validez de una realización, de una expresión, de un desembocar en lo temporal; son totalmente independientes de esto. Pero es algo inherente a su esencia que ema-

ne de ellos este efecto, tantas veces como los hace propios un individuo.

La cuestión del fundamento de la fuerza obligatoria de lo moral se resuelve, pues, diciendo que no se trata ni de una voluntad extraña, ni de la propia voluntad, sino que *la esfera ética es un reino existente en sí, en cuya esencia está fundada esta fuerza obligatoria.*

Como consecuencia de esta autonomía de los valores, *es la ética una ciencia independiente de todas las demás ciencias, incluso de la metafísica, de la filosofía de la religión y de la teología.* Pero con esta afirmación no se ha resuelto la cuestión, totalmente distinta, de si el término medio de los hombres podría sin religión llevar a la larga una vida moralmente buena. Tampoco se ha sostenido con ella la independencia de los valores respecto de Dios. Los valores pueden encontrar su fundamento en Dios, sólo que esto ha de suceder sin perjuicio de su autonomía. Fácilmente se ve que esta cuestión pertenece a la filosofía de la religión, y la ética no es afectada por ella.

3. *El origen de lo moral.*

La tercera cuestión ética fundamental es la cuestión del origen de lo moral.

Esta cuestión es diversamente resuelta por la *ética apriorista* y por la *ética empirista.*

La ética *apriorista* tiene lo moral por primitivo, por independiente de la experiencia. Reconoce claramente la validez universal de lo moral y quiere interpretarla y ampararla de este modo. Lo *a priori* está tomado aquí exclusivamente en el sentido de lo *a priori objetivo* de Kant.

Los más de los grandes filósofos han sido aprioristas.

Ya en Sócrates puede encontrarse un rasgo apriorístico. Sócrates, que define lo moral eudomonísticamente, tenía, empero, el confuso sentimiento de que es algo universalmente válido. Pero no logró encontrar el concepto de lo universalmente válido. Ahora bien, como percibía con toda claridad que lo verdadero es algo universalmente válido, esta evidencia de lo que es común a lo verdadero y a lo bueno tomó en él la forma inexacta consistente en que identificó la virtud y el saber.

Para Platón era al menos el Bien un tesoro en sí y por sí; era lo divino en el alma. El mal lo consideraba como una enfermedad y flaqueza de ésta.

Aristóteles ha defendido una ética apriorística, pues fundaba lo moral directamente en la esencia de la naturaleza humana. La filosofía medieval ha hecho lo propio, pues volvía a encontrar lo moral indirectamente, por el rodeo de Dios, en la esencia de esa misma naturaleza humana.

Descartes, Spinoza, Leibnitz eran aprioristas. En Spinoza toma el apriorismo, como consecuente derivación de su metafísica, la extraña forma de que la moralidad no es el producto de una voluntad libre, sino que es necesaria como proceso de la naturaleza.

Las formas todavía más notables de la filosofía inglesa de los siglos XVII y XVIII nos son ya conocidas por la primera parte de este capítulo. También la escuela escocesa (Thomas Reid) pertenece a esta dirección; a sus ojos eran las leyes morales algo inspirado por Dios a los hombres.

Cómo entendía Kant el apriorismo es cosa que vimos igualmente ya en la primera parte.

Schleiermacher consideraba como idénticos lo ideal y lo real, la razón y la naturaleza, por lo que para él no hay diferencia, en el fondo entre la ética y la física. De hecho es la ley moral, según él, la más alta entre las leyes naturales.

Herbart ha sostenido una facultad primitiva del juicio moral, que nos garantiza la rectitud de nuestros ideales morales.

Fichte, Schopenhauer, Locke y otros, pertenecen al círculo de la ética apriorista.

Según la ética empirista, lo moral se ha formado en la experiencia.

Tendencias empiristas pueden señalarse ya en la ética de la antigüedad. Dada la confusión imperante en la cuestión, llegan a aparecer unidas con otras tendencias aprioristas en el mismo filósofo.

El primer adversario consciente del apriorismo en la ética es John Locke. Lo combate, ante todo, mostrando las grandes diferencias de ideas morales que se encuentran entre los distintos individuos y pueblos. Pero no le opone el empirismo; y esto es otro indicio más de lo poco empirista que es el pensamiento de Locke. Su lucha entera va más bien contra una forma extrema del aprio-

rismo que considera la totalidad de las normas morales como dadas inmediatamente a cada individuo. El mismo creía que estas normas pueden derivarse deductivamente.

El materialismo había de recoger en sí, naturalmente, el empirismo.

Las verdaderas aguas por donde poder navegar las encontró el empirismo por primera vez con la aparición de la idea de la evolución.

Independientemente de Darwin, había desarrollado ya Spencer la idea de la evolución. Naturalmente, la llevó también a la ética. El bien determinante de la moralidad es para él la conservación y el despliegue de la vida del individuo y de la comunidad. Como el obrar se adapta lentamente a este fin, en esta adaptación se desarrolla también lo moral.

La borrachera en que Darwin sumió, sin su culpa, al mundo, introduciendo en él la idea de la evolución, se apoderó también de los éticos. Las normas morales fueron derivadas de un modo evolucionista. Ya eran sedimentos de las experiencias sociales, ya sentimientos altruístas, ya la opinión pública y las costumbres, ya la familia, ya el orden jurídico, ya el hábito, ya la coacción del Estado, de donde se habría derivado la moralidad. Debemos a estas tendencias numerosas investigaciones históricas sobre el origen de la familia, de la amistad, del Estado, de la sociedad, etc. El fin de todos estos éticos es poner muy bajo al hombre primitivo y muy alto al animal; encontrar incluso los orígenes de la moralidad ya en éste. Característico de la ética evolucionista es, como se puede ver por estas indicaciones, el presentar a la *sociedad* como un factor necesario del origen de lo moral. Dicho de un modo extremado: *un Robinsón ético es imposible para esta ética.* Cito sólo algunos representantes de la ética evolucionista, arbitrariamente escogidos: L. H. Morgan, John Lubbock, Huxley, A. Bastian, J. Lippert, v. Hellwald, Sidwick, Münsterberg, Exner, Fouillée, Guyau, Wund, Höffding, Heymans.

La mayor parte de los éticos actuales es de espíritu empirista. Los distintos factores unidos en la ética evolucionista, como el psicológico, el sociológico, el biológico, aparecen con frecuencia, más o menos separados, en sus teorías éticas.

Antes de que podamos dar un juicio sobre las direcciones de la ética apriorista y de la ética empirista, necesitamos eliminar de

la discusión una cuestión. Se trata d ela cuestión del *origen del conocimiento moral*, es decir, del conocimiento del bien y del mal. Es una cuestión totalmente distinta de la cuestión del *origen de lo moral*, pero que en la filosofía se funde muy frecuentemente con ella, a consecuencia de la falta de claridad en el pensamiento, allí donde se trata del empirismo. La idea de que el *conocimiento moral* es de origen *empírico* es, manifiestamente, una parte integrante del *empirismo gnoseológico*. El origen que un conocimiento tiene depende, como sabemos, de la forma como llegamos a la relación de conocimiento. En nuestro caso es la cuestión fácil de responder. El conocimiento moral pertenece al grupo de conocimientos cuyas relaciones de conocimiento son dadas en los objetos nosensibles, o sea, es de origen no-empírico. Todo esto afecta a la teoría del conocimiento, no a la ética.

Aquí se trata de la cuestión del origen de lo moral mismo, o sea, del origen del bien y del mal (no del origen del conocimiento del bien y del mal). Esta es una cuestión ontológica, no gnoseológica. El empirismo ético no es, pues, el fenómeno paralelo del empirismo gnoseológico, sino de teorías como el pragmatismo, el economismo, el relativismo en la teoría del conocimiento, que pueden tomar, y en parte han tomado en sí, la idea del origen temporal y la evolución de lo verdadero y de lo falso.

Sobre la base de nuestra idea de la esencia de lo moral está fácilmente expresado el juicio sobre las dos teorías éticas de que aquí se trata. Ambas tienen, como todas las teorías, su razón y su sinrazón. En el apriorismo hay más de justo que en el empirismo, puesto que al menos reconoce que lo moral es algo original, algo independiente de la experiencia. Sólo es falsa la forma como entiende esta independencia. Nosotros sabemos que esta originalidad e independencia se expresa en la autonomía de la esfera ética. De esto resulta, contra la idea del empirismo, que los valores éticos no pueden tener origen temporal ni evolución alguna. Sólo en la relación de estos valores con el hombre puede aparecer una evolución, y en esto obtiene también su razón el empirismo, en sí sumamente simple. De ello hablamos más adelante.

4. *El cumplimiento de los valores.*

Sabemos que los valores éticos, tan pronto como son aprehendidos por un yo, piden una toma de posición, una respuesta de valor. Esta respuesta de valor es en los valores positivos un entregarse al valor, un volverse hacia él, una especie de anhelo o deseo de él; en los negativos, un desviarse de él, un rehusarse a él, un ser repelido por él.

Además de esta toma de posición aparece otra nota. Los valores tienen un *carácter de exigencia.* Se alzan con un *tú debes* frente al individuo (el δαιμόνιον de Sócrates).

Y esto, *todos* los valores, los positivos y los negativos. La decisión sobre la exigencia a que se cederá depende de la toma de posición. El carácter de exigencia pide una relación de los valores con la vida. Es difícil encontrar una expresión exacta para designar esta relación. Cabe decir: los valores son expresados en la vida, o son reproducidos en la vida, o son cumplidos. Ninguna de estas expresiones me place; ninguna traduce la relación enteramente así como yo la veo. Acaso algún lector encuentre una mejor. Convengamos, por su brevedad, en emplear la expresión *cumplimiento de los valores.*

La fundamentación del carácter de exigencia o del cumplimiento de los valores en la esencia de éstos ha de comprender dos momentos: 1. Los valores han de estar estructurados de tal suerte que *puedan* ser cumplidos; la *posibilidad* del cumplimiento ha de radicar en la naturaleza de la estructura. 2. Además, ha de poseer la estructura una determinación que aparezca como una exigencia en el momento en que los valores sean aprehendidos. Podemos preguntar, aquí como en los pensamientos, en qué descansa en último término esta estructura. Acaso quepa acudir aquí también a los mismos puntos que fueron indicados allí.

El cumplimiento de los valores es doble: hay uno *individual* y uno *social.* Voy a intentar hacer que el lector vea un poco de la abundancia de problemas que aquí surgen. Observe él, por su parte, que para nosotros sólo se trata de poner de manifiesto las relaciones ónticas que están fundadas en la estructura de los valores éticos; y las relaciones ónticas *últimas.* Es solamente el esqueleto

lo que se va a mostrar aquí, el esqueleto que aún ha de ser revestido con la cálida plenitud de la carne. Naturalmente, no es posible evitar que rocemos también, en ocasiones, cosas psicológicas; pero sólo sucede allí donde es necesario. En lo que sigue digo las más de las veces simplemente los valores, en lugar de los valores éticos.

a) *El cumplimiento individual de los valores.*

1. *El depositario de los valores éticos.* Desde Kant suele la ética considerar como moral solamente la voluntad. Kant reconoce meramente la voluntad como buena o mala, y si alguna vez llama moral a una intención, es sólo porque la intención es el fondo de que viene el carácter de la voluntad. Pero, ante todo, es la voluntad, o la acción, como depositaria de lo moral, un concepto demasiado estrecho. También la omisión de una acción puede ser moral (por ejemplo, el no impedir un hecho malo, no obstante ser posible). Por eso preferimos emplear la expresión de *conducta,* en la cual está incluído todo esto. Pero tampoco esto logra ser suficiente. La conducta es siempre la conducta de una persona, y como toda conducta moral brota, en último término, de la intuición de un valor, es *la persona el verdadero depositario de los valores.*

Sabemos incluso, de antes, que la persona sólo es persona por obra del valor. Luego no puede haber ningún otro centro del valor que la persona.

2. *La moralidad.* La conducta es, pues, moral, en cuanto es practicada por una persona, derivándola de la intuición mediata o inmediata de un valor. Por este medio es cumplido o expresado el valor. *El conjunto de los cumplimientos de valores es la moralidad.* Esto vale tanto para una persona como para una colectividad. No se entienda esto erróneamente, creyendo que sólo existiría moralidad allí donde los valores fuesen cumplidos totalmente, es decir, de tal suerte que quedasen agotadas todas las formas de posibilidad de expresión. Esto es pedir un imposible. En primer término, en una persona o colectividad no se trata nunca de *los valores,* sino siempre sólo de un número limitado. Y, en segundo lugar, un valor no puede ser nunca cumplido totalmente en este sentido. La moralidad es, pues, siempre el conjunto de los cumplimientos de valores existentes *hic et nunc.*

3. *La conciencia moral.* N. Hartmann ha visto justamente que en la ética de los valores el problema de la conciencia moral se resuelve sin dificultad. Si los valores son el fundamento óntico de la moralidad, *tiene* que haber una conciencia moral.

Para comprender la conciencia moral es necesario distinguir entre la simple, la mera, la ingenua aprehensión de un valor y la *busca del valor.* Es la misma diferencia que hay, por ejemplo, entre el aspecto del mundo circundante para el hombre ingenuo y el aspecto para aquel que por alguna razón quiere describir este mundo circundante. O entre el pensamiento efectivo del hombre ingenuo y la investigación científica. Si llamamos, pues, al conjunto de los valores ingenuamente aprehendidos la conciencia de los valores, *la conciencia moral es la conciencia de los valores.* Cuando decimos, por ende, que la conciencia moral avisa y amonesta, esto es sólo una expresión antropomórfica para designar aquellas notas de los valores que corresponden a la toma de posición y al carácter de exigencia. Y cuando se pretendía escuchar en la conciencia moral una voz de lo alto, se tenía razón: es la voz de los valores eternos.

La ética suele considerar frecuentemente la conciencia moral como un sedimento de la vida moral transcurrida hasta aquí, así pues, como algo histórico y relativo. Esta relatividad existe, sin duda alguna. Así, por ejemplo, un avaro puede ser amonestado por su conciencia una vez que haya sido liberal; o el profesor ordinario de una universidad puede experimentar remordimientos de conciencia por haber sido humano una vez con un docente privado. Comprenderemos semejantes formas de la conciencia moral, cuando aprendamos más adelante que el hombre puede considerar valores positivos como negativos y negativos como positivos. En general, pueden interpretarse sin dificultad, desde el punto de vista de los valores, todas las formas de la conciencia moral que han instituído la ética filosófica y la teológica.

4. *La condición de la intuición.* Parece como si en cada especie de valores necesitara darse una condición *específica* para ser posible la intuición de los valores. En los pensamientos—lo repito aquí—es el hacerse libre de la corriente de la vida; naturalmente, no en los pensamientos de la vida diaria, que surgen simplemente por sí mismos, sino en el pensar propiamente dicho, refiérase este pensar a problemas teoréticos o prácticos. En los va-

lores éticos (¿y en los religiosos?) podría atribuirse con Max Scheler este papel específico a la *veneración*. Los valores éticos sólo son visibles para aquel que posee la actitud *sui generis* que llamamos de veneración. La veneración parece ser la actitud conforme con el tipo de este valor.

5. *El punto de apoyo de la aprehensión.* La intuición de los valores no necesita de ninguna mediación. Pero es, por regla general, necesario que haya un punto de apoyo, un trampolín, por decirlo así, desde el cual es posible el salto a la esfera de los valores. Estos puntos de apoyo son los cumplimientos de valores por los demás. Gracias al hecho de que las acciones de los demás cumplen un valor, puedo intuir en este cumplimiento, por decirlo así, el valor. Y, cosa notable, frecuentemente es aprehendido un valor positivo por medio del cumplimiento de uno negativo. Así, puede abrirse por primera vez para un escolar el valor de la justicia, viendo cómo un condiscípulo es tratado injustamente.

Así es por regla general. Pero no debemos negar la posibilidad de intuir también valores sin puntos de apoyo. Acaso se dé justamente en un grupo de personas de las cuales hablamos en seguida. Pero, probablemente, también con frecuencia en otros casos, con más frecuencia de lo que creemos.

Indiquemos sólo accesoriamente que el hecho de los puntos de apoyo hace resaltar con su luz la importancia del *modelo* en la educación y, en general, en la dirección de los espíritus.

6. *Los grados de la claridad.* La aprehensión tiene, como todo acto psíquico, grados. Y las diferencias de intensidad pueden tanto revelarse en la misma persona en distintos tiempos, como estar diversamente desarrolladas en diversas personas. La consecuencia de ellas es una intuición más o menos clara del valor.

Puede acaecer incluso que falte, en general, a ciertas personas la facultad de intuir valores, que esas personas posean la *ceguera para los valores.* Más adelante comprenderemos hasta qué punto pueden, a pesar de ello, vivir éticamente esas personas.

Pero las diferencias en la intuición pueden tener también un fundamento por el lado del valor. Los valores pueden presentarse más o menos claramente. Son mejor o peor visibles. El hecho de que haya, sin duda alguna, muchos valores que en general todavía no intuímos, corresponde del lado del objeto a la ceguera para los valores.

Como se comprende, el cumplimiento depende también de estos grados de claridad.

7. *La multiplicidad del cumplimiento de los valores.* Un mismo valor no necesita alcanzar su cumplimiento de igual modo, en diversas personas, en diversos tiempos. Esto depende del medio en que, por decirlo así, aparece. Cuando se considera que contribuyen a determinar el cumplimiento los impulsos, las tendencias, los sentimientos, los grados de claridad, las sugestiones, las formas presentes, el espíritu del tiempo, etc., se comprende cómo pueden surgir los más extraños fenómenos. El valor positivo de la libertad, por ejemplo, puede encontrar su cumplimiento en una vida moralmente elevada y también en el vagabundeo y el apachismo.

8. *¿Es necesario el conocimiento del valor para cumplirlo?* No es, decididamente, necesario. Basta que el valor sea meramente intuído, sin que se conozca *en él* otra cosa. Cierto, el hombre no puede nunca dar forma a su vida y cumplir por este medio el valor, sin el auxilio del conocimiento. Pero aquí no se trata de esto, pues tal cumplimiento se halla sometido a la intuición del valor. Y esta intuición sola es bastante para suscitar todo lo indicado. Vemos en personas cuya vida es la más natural expresión de la pureza, de la misericordia, de la fidelidad o de la falta de honradez, de la inmisericordia, que no *saben* nada de estos valores y que viven sencillamente los valores. Exactamente así como todos no sabemos lo que es la vida y, sin embargo, vivimos.

Yo creo que aquí es donde tiene su lugar el fenómeno de la *autenticidad* y la *inautenticidad.* El tipo de persona acabado de describir podría llamarse el tipo auténtico, del cual partiría el camino que nos conduciría, pasando por todos los matices posibles, al tipo inauténtico, del que hablamos en seguida.

9. *El alcance del cumplimiento.* Para el cumplimiento de los valores no basta el dar forma a la vida en uno u otro caso. El valor ha de alzarse como una estrella sobre la vida entera y ha de traer a su dominio todas las acciones que sean posibles.

10. *La ley de inercia ética.* Una vez que una vida ha llegado a constituir cierto cumplimiento de un valor, opone al cumplimiento del contravalor una cierta inercia, una cierta resistencia. La magnitud de esta resistencia depende, primero, de la profundidad del cumplimiento del valor, y segundo, del mayor o menor antagonismo entre los respectivos valores.

11. *Las morales.* La intuición del individuo, tanto como la de una colectividad o época, nunca aprehende en la infinita riqueza de la esfera de los valores sino sólo un conjunto finito de valores, determinando así el *cambio de los ideales morales.* Pero ni siquiera este conjunto finito llega a cumplirse, porque al cumplimiento se oponen nuevos obstáculos e impedimentos que la intuición aún no conocía. Si se juntan estos hechos con los factores antes nombrados, que contribuyen a determinar la intuición y el cumplimiento de los valores, se tiene en ellos el fundamento del origen de las *morales.* Por una moral se entiende la moralidad típica de una época, de un pueblo, de una clase social, de una colectividad. En ella encuentra una expresión predominante *un* valor o un complejo congruente de valores. Así, era típica de los antiguos germanos una moral de la lealtad de la bravura y de otros valores afines a éstos. La burguesía alemana de mediados del siglo pasado poseía la moral de la honorabilidad burguesa.

12. *El reino del deber.* Llegamos ahora a un punto muy importante, que modificará muy fuertemente el aspecto que el cumplimiento de los valores tenía para nosotros hasta aquí.

Cierto número de valores pueden traducirse en forma de normas: *no matarás, no robarás, serás justo,* etc. Llamamos al conjunto de estas normas el *reino del deber.* Este reino refleja, pues, la esfera de los valores, pero sólo hasta un cierto límite. Porque no todos los valores admiten esta forma, y los que no la admiten son justamente los más altos: los valores del amor, de la misericordia, de la pureza (en el más amplio sentido), de la fortaleza en el sentido de la firmeza interior, etc.

No se replique a esto que Cristo, sin embargo, ha dicho: *amarás...* Cristo era pedagogo. ¿Qué habría sucedido si hubiese hablado a los judíos de la esfera de los valores, del reino del deber y de su relación mutua? Le habrían entendido aún menos de lo que ya lo hicieron. Y Cristo quería guiar a los hombres, no enseñarles ética teorética.

La mayoría de los hombres conocen sólo el reino del deber, no la esfera de los valores. Su vida ética se reduce a seguir las normas del reino del deber. Es aquí indiferente el por qué se someten a estas normas; pueden ser determinantes de ello las razones más diversas. Pero al sólo conocer las normas y tratar de vivir conforme a ellas, surgen dos cosas. Primeramente, esos hombres no cono-

cen los valores más altos, porque éstos no se prestan a expresarse en normas. Y, por otra parte, es bien claro que ni siquiera una pluralidad de normas logra agotar toda la finura y riqueza de un valor. De aquí viene el que los hombres sometidos al reino del deber eviten las *toscas maldades* recogidas en normas; por ejemplo, el robar; pero no vean, para seguir con el ejemplo, que la honradez no consiste meramente en no robar.

Los hombres del reino del deber tienen también conciencia moral. ¿En qué consiste ésta, en qué única cosa puede consistir? En el *saber* lo que, según las normas, es bueno y malo, acompañado del acento de convicción o de dignidad que las normas tienen para él. Este acento recibe a su vez su tono de las razones que son determinantes para el reconocimiento de las normas. Esta es *una forma apócrifa de la conciencia moral,* que puede prestar sus servicios, naturalmente, como sustitutivo de la conciencia moral auténtica.

Cuando las normas poseen para una persona una fuerza sugestiva muy grande, aparece en ella, como forma especial de la conciencia moral inauténtica, la *conciencia del deber* en el sentido más estricto de la expresión. Pero sólo allí donde existe esa fuerza sugestiva. El mero convencimiento de que las normas son leyes absolutamente obligatorias no significa en modo alguno una conciencia del deber. No quiero ni puedo discutir, naturalmente, que también pueda originarse una conciencia del deber en la intuición de los valores, aunque entonces tiene el deber un sentido algo diverso y una profundidad totalmente distinta. Pero la conciencia del deber de la mayoría de los hombres es la conciencia moral apócrifa del reino del deber.

En una vida sometida al reino del deber tenemos el *tipo inauténtico* de una vida moral, ya anteriormente aludido. En el término de *inauténtico* no debe haber ninguna clase de menosprecio. Es simplemente una expresión para indicar que no se trata de una inmediata conexión con el reino de los valores. Las normas, la conciencia moral inauténtica y la conciencia del deber, por altas que en sí se las pueda colocar y por poderosa que sea su acción en la vida, sólo pueden ser un sustitutivo del cumplimiento dimanante de lo originario del reino de los valores.

Ahora se hace también visible el lugar de *una suprema ley moral.* Si hay en algún lugar algo de este género, es sólo en el rei-

no del deber. Para la esfera de los valores y su cumplimiento inmediato es una ley semejante algo sin sentido.

Finalmente, se ve ahora todavía más claramente que antes una cosa. Cabe, naturalmente, desarrollar una ética de los deberes, partiendo de la ética de los valores. Pero por sí sola no tiene la ética de los deberes autoridad; es necesariamente relativa a los valores.

13. *La intuición y el libre albedrío.* En la intuición no hay libertad de elección. Por dos razones:

En primer término, el valor plenamente intuído tiene que ser cumplido o rechazado. El hombre no puede hacer otra cosa. Los valores piden cumplimiento con tal fuerza, que el hombre *tiene que*. Naturalmente, ésta no es una compulsión causal. Pero la ausencia de compulsión causal no significa la falta de toda compulsión. Estamos aquí ante la misma situación que en los pensamientos. Quien aprehende un pensamiento verdadero como verdadero, tiene que reconocerlo. No se replique: puede alguien conocer una verdad y, sin embargo, negarla. Esto es exacto, naturalmente; pero es un fenómeno muy distinto. El que eso hace, conoce la verdad, y la reconoce, por tanto; sólo que, por los motivos que sean, dice lo contrario.

En segundo lugar, el hombre no puede intuir nunca a la vez dos valores polares. Quien intuye el amor, no intuye el odio (lo que sí puede es *saber* del odio): quien intuye el odio, no intuye el amor. Ni tampoco puede traerlos a intuición inmediatamente detrás el uno del otro. Pues hasta este punto no está la intuición a su arbitrio.

Ahora surgen dos cuestiones:

a) ¿De dónde proviene el que el hombre pueda hacer *el mal*, siendo así que en la intuición *tiene que* rechazar el valor negativo? De que toma el valor negativo por positivo.

Esto puede provenir a su vez de las razones más diversas. Un ejemplo: En un modelo malo está realizado un valor positivo inferior (la bravura o valentía). El extraviado intuye este valor, y el valor irradia sobre el complejo entero y lo hace a sus ojos positivamente lleno de valor.

b) ¿Dónde radica la responsabilidad, si no hay libre albedrío en la intuición? Radica en el pasado o en el futuro. En el pasado pudo educarse la persona en la intuición de los valores. Si vivió una vida que le hizo olvidar esta educación, esto es culpa suya.

En el futuro, el cumplimiento de los valores es libre para él dentro de ciertos límites.

Los hombres del reino del deber tienen una libertad de elección. Pero ésta es una libertad real sólo frente a las normas, una libertad aparente frente a los valores. Las normas actúan, como sabemos, a base de una fuerza sugestiva que les es inherente. Frente a esta fuerza tiene el hombre la libertad de seguir o no la norma; naturalmente, también dentro de límites determinados. Si viese el valor expresado en la norma, tendría que dejarse conquistar por él. *Pero no ve el valor, sino que sabe sólo la norma.* Su libertad frente a los valores sólo es, pues, aparente.

14. *La ética y el libre albedrío.* Muchas veces se considera el problema del libre albedrío como un problema central de la ética. Esto es justo, en cuanto que *una acción no libre no es una acción moral.* Pero el problema es para la ética más sencillo de lo que habitualmente se cree. La ética sólo necesita *el hecho de que todo hombre puede determinar por sí mismo su vida moral dentro de ciertos límites.* Estos límites están trazados de un modo para el uno más ancho, para el otro más estrecho. Para muchos trazan la herencia, la sugestión, los impulsos, etc., estos límites de un modo tan estrecho, que apenas queda aún espacio libre. Este hecho basta para la ética. *Pues toda respuesta al problema del libre albedrío tiene que reconocer este hecho y contar con él: el determinismo,* que niega la libertad, tanto como el *indeterminismo,* que la afirma. Ambos tienen que intentar dar razón de este hecho. La dificultad reside, para el determinismo, en interpretar el hecho sin negarlo; para el indeterminismo, en distinguir en la teoría la acción libre de la no libre.

En el primer capítulo he indicado nuestra respuesta al problema. La volición es libre, y sólo es libre cuando sigue a un *conocimiento.* Libremente sólo puede querer, por ende, la persona. Y con esto queda para la ética *enlazado esencialmente el libre albedrío con el depositario de los valores propios de ella.*

15. *La culpa.* Haga una vez cuidadosamente, por su cuenta, el lector las siguientes consideraciones:

Establezcamos una comparación entre el pensamiento y la vida moral. Ninguna de las dos veces hay libertad de elección entre los valores positivos y negativos. Quien aprehende un valor en su esencia tiene, como sabemos, que reconocerlo o cumplirlo como él es-

Pensar falso y vivir mal son cosas exactamente paralelas. Quien piensa falso puede hacerlo por parcialidad, por exageración, por insuficiente preparación u otras causas. Quien vive mal puede hacerlo por efecto de una educación poco enérgica en la intuición de los valores, por estar hundido y desaparecer en lo no valioso. Ambas veces cooperan el medio, la cultura y otros factores no personales.

Ambas veces *puede hacerlo. Pero ¿por qué carga sobre sí una culpa sólo el que vive mal, y no el que piensa falso?* Ha habido gentes que han declarado también culpable el pensar falso puramente en sí. Naturalmente, a consecuencia de una confusión de conceptos. Pues una culpa sólo podría existir aquí cuando entrasen en juego la liviandad, la falta de veracidad y otras cosas semejantes. Excluímos esto. ¿Cómo podría, entonces, cargar sobre sí una culpa aquel que, por ejemplo, errase porque un valor de verdad se le presentara confusamente?

Pero, entonces, si la estructura óntica y la psíquica son ambas veces análogas, ¿dónde está la justificación para hablar en lo ético de una culpa? Yo no encuentro ninguna. El concepto de culpa no está fundado en la estructura de la esfera ética, ni tampoco en las circundancias psicológicas. *Así, pues, la culpa no es un concepto fundado éticamente.* No obstante, es empleado sin mayor dificultad en la vida moral; yo mismo lo he hecho antes. ¿Cómo se justifica esto? Aquí me parece haber un punto en que la esfera ética es tocada por la religiosa. Pues *únicamente en el terreno religioso es comprensible el concepto de culpa.*

16. *Absolutismo o relatividad de los valores éticos.* La misma cuestión que en los pensamientos se suscita aquí también. Podemos empezar respondiendo de un modo totalmente análogo. Un valor que es bueno ahora no puede ser malo el próximo milenio. Un valor que es bueno para nosotros no puede ser malo para los esquimales. Pues entonces serían los valores objetos espaciales y temporales, y no lo son.

Contra esto parecen hablar dos grupos de fenómenos que vamos a considerar uno detrás del otro.

a) *Relaciones entre el valor y la persona.* N. Hartmann ha llamado la atención sobre los tres puntos siguientes, por los cuales parece en el primer momento como si el valor fuese siempre un valor para una persona.

a) Todo valor moral es asimismo un bien para otras personas; existe, pues, *para* otras personas. La lealtad del uno es un bien para aquel otro con quien es practicada. El amante es para el amado un bien.

Pero—prescindiendo enteramente de que esto no es exacto para *todo valor*—si inspeccionamos más exactamente esta relación, notamos que no es una relación del valor con la otra persona, sino una relación de la persona que realiza el valor con la otra. El valor no está él mismo dentro de esta relación, sino que es el fundamento para que ella exista.

β) Toda conducta moral es como conducta una conducta hacia una persona. Así, pues, de nuevo aquí valor *para* una persona, es decir, relatividad.

En primer término, hay que decir de nuevo que no todo cumplimiento de un valor es una conducta hacia una persona. Y luego puede verse aquí más claramente aún que antes que el valor es sólo el fundamento de esta relación, que él mismo permanece totalmente intacto ante ella.

γ) En toda conducta moral, la persona que la practica es tocada por todo lo demás que entra en cuestión. *Ella* es magnánima o vil, no sus actos. Ella tiene la culpa y la responsabilidad. ¿No son, pues, los valores relativos a la persona como depositaria de ellos?

Aquí hay una relación, pero no una relatividad. Y una relación fundada en la esencia de la persona. Sólo por medio de la persona puede cumplirse el valor. Relación no significa, en modo alguno, relatividad. De otra suerte no habría nada absoluto en el mundo.

b) *La relatividad de la moralidad.* Este segundo grupo de fenómenos comprende hechos indiscutibles. Con frecuencia se ha intentado probar "la unidad de la conciencia moral". Lo que nosotros tenemos por bueno y malo habría sido tenido en lo esencial por tal siempre y en todas partes. Sin embargo, esta prueba deja mucho que desear. Hay épocas y pueblos en que el homicidio y el asesinato valen pura y sencillamente por lícitos. El robo, la mentira, etc., son considerados como buenos entre muchos pueblos primitivos. De semejantes cosas sabe, en conclusión, bastante cualquiera. También entre la humanidad culta de hoy hay una relatividad de esta naturaleza. Sabemos que el empirismo se ha apo-

derado de todos estos hechos y quiere probar que lo moral se ha desarrollado *totalmente* en la experiencia.

Mas observemos, en primer término, una cosa. El complejo entero que llamamos relatividad de la moralidad es, naturalmente, un hecho. Pero no demuestra que en la moralidad sea todo relativo, sino sólo que en ella es *algo* relativo. Esto vale prescindiendo totalmente de que haya o no valores éticos. Pues de la evolución de algo no se puede concluir sin más la esencia de algo.

Podemos dar todavía un paso más. Estamos en situación de indicar, partiendo del tipo de los valores absolutos, los factores que son causa de la realitividad de la moralidad y que hacen comprensible el complejo entero. El complejo no demuestra, pues, la relatividad de los valores. Mas la relatividad de la moralidad está fundada en cuatro razones:

α) Nuestra alma evoluciona hasta que es capaz de intuir los valores. Esta capacidad puede aparecer en muy diversos tiempos en los distintos individuos y pueblos.

β) La intuición misma evoluciona análogamente a la visión con los ojos corporales. Y este desarrollo es también dependiente de toda clase de estados del individuo y del pueblo.

γ) El cumplimiento de los valores puede evolucionar cualitativa y cuantitativamente. Cualitativamente, desde las formas primitivas hasta las de un alto desarrollo; cuantitativamente, desde el informar acciones sueltas hasta el señorío del valor sobre la vida entera. Aquí entra, naturalmente, todo lo antes dicho; también el influjo de los impulsos, las tendencias, los sentimientos, los pensamientos; finalmente, a través de este influjo, el de la cultura, el pueblo, el tiempo, etc.

δ) En el reino del deber actúa por de pronto toda la relatividad en lo anterior señalada. A ella se añade la relatividad típica del reino, que está condicionada por todas las circunstancias sin número de las cuales depende la aprehensión de las normas y la fuerza sugestiva de éstas.

Si juntamos todo esto, no hay *en principio* nada incomprensible en los hechos de la relatividad de la moralidad, y podemos repetir la fórmula que conocemos de antes: *la relatividad reside siempre del lado del hombre, nunca del lado de los valores éticos.*

b) *El cumplimiento social de los valores.*

1. *Valores individuales y valores sociales.* Los valores pueden dividirse en individuales y sociales. Los valores individuales sólo tienen sentido para el individuo como individuo. Valores semejantes pueden ser los de la pureza, del dominio de sí, del sufrimiento. Los valores *sociales*—la gran mayoría—sólo tienen sentido para el individuo como miembro de una comunidad de personas. Así, los valores del amor, de la misericordia, de la justicia, de la lealtad, de la humildad, de la sinceridad, de la honradez. El cumplimiento de estos valores es la verdadera conducta social.

En la definición de los valores sociales hay implícitas dos cosas.

En primer término, el cumplimiento de estos valores sólo es posible en una *comunidad.* Si sobre la Tierra viviese tan sólo un hombre, no podría cumplir estos valores. Estos valores piden, por su propio sentido, un prójimo para el que los cumple. A la inversa, pues, no toda conducta dentro de una comunidad es, en modo alguno, una conducta social. Es necesario distinguir cuidadosamente tres especies de conductas en comunidad: la asocial, la presocial y la social. La *conducta asocial* consiste en reacciones psíquicas al hecho de la comunidad y en sus eventuales consecuencias. Entran aquí el gritar de un niño cuando la madre abandona la habitación, el sonreír cuando regresa, o la sugestión, la imitación, la huída con la masa, etc. La *conducta presocial* se distingue de la anterior por ser *exteriormente* igual a la conducta social, por tener la misma forma y el mismo efecto externo; pero su curso no sale del cauce de lo psíquico y sus consecuencias, exactamente lo mismo que la asocial. Un hombre inferior, que mata a otro por un mero instinto animal, practica una conducta presocial. La muerte de ese otro hombre no hace que esta acción sea social. ¿Es social una inundación, que también mata hombres? La inundación y el impulso puramente natural están en el mismo plano. Ambas cosas se producen con la violencia de un fenómeno de la naturaleza. *Conducta social* es, finalmente, la conducta dimanante de un valor social, a lo que también ahora hemos de añadir, como es natural, el correspondiente reino del deber. Es ciertamente difícil, a veces, clasifi-

car la conducta de un hombre en una de estas especies. Pero en principo es necesario distinguirlas.

En segundo lugar, ha de tratarse de una *comunidad de personas* para que exista una conducta social. El cumplimiento de los valores sociales sólo es posible con sentido entre seres de igual condición, entre seres sometidos al mismo reino de valores. ¿Qué significa, en efecto, el ser justo? Yo soy justo con alguien cuando le doy aquello a que tiene derecho. Pero *derecho* sólo puede tenerlo quien está sometido a valores. ¿Cuál es el sentido del amor al prójimo? ¿No es, en el fondo, la sustitución del tú por el yo? Pero *tú* sólo puedo decírselo a una persona. De modo análogo cabe llegar en todo valor social a la intuición de que su sentido pide un prójimo persona.

2. *Los valores sociales individuales y los valores sociales colectivos.* Los valores sociales pueden dividirse a su vez en dos grupos. Hay entre ellos algunos cuya realización puede llevar a cabo el individuo por sí mismo; así los valores del amor, de la misericordia, de la honradez. Estos son *los valores sociales individuales.* Pero hay entre ellos también otros con los cuales no es siempre esto posible. Los llamamos *los valores sociales colectivos.* En lo capital son los valores de la justicia y del orden. Por dos razones no puede estar siempre su realización en la mano del individuo. Primero, porque falta muchas veces al individuo el poder necesario. Tal es el caso de la justicia, cuando se le opone, por ejemplo, un poder más fuerte que impide su cumplimiento. Y segundo—y aquí importa el orden—, porque el sentido de este valor implica que, en tanto se trata del orden entre personas, sólo por una comunidad y para una comunidad puede ser realizado.

3. *El Estado.* Ahora comprendemos el muy profundo sentido óntico del Estado. El Estado es un medio conscientemente formado para el cumplimiento de los valores sociales colectivos.

Esto nos hace visible el verdadero significado de la expresión introducida por Max Scheler para designar el carácter de objeto del Estado. Lo llamaba una *persona total.* El Estado no es una persona total porque pertenezca a él un gran número de personas, sino porque tiene que cumplir valores, como una persona individual.

Este es el único sentido que el Estado puede tener, porque es un sentido fundado en la estructura óntica del reino de los valores.

Naturalmente, el Estado no ha sido creado con esta idea. En su origen desempeñan siempre el único papel los tres grandes impulsos primitivos del hombre: el afán de poderío, el afán de posesión, el afán de goce. Pero la naturaleza de su origen no puede decidir nunca sobre el sentido de una cosa. De estas cosas humanas nació algo que respondía al sentido de aquella estructura óntica. Y el Estado tomó en seguida y por todas partes en su mano el cumplimiento de dichos valores. Claro es, por lo demás, que hasta hoy mismo habían de inmiscuirse más o menos en los intentos de este cumplimiento, dentro de todos los Estados, aquellos impulsos primitivos. La evolución interna del Estado es siempre mera evolución hacia un ideal, es un poner diques siempre más fuertes a todos los influjos extraños a este ideal. Todo esto, naturalmente, no de un modo consciente, sino emanando de la compulsión de la estructura de valor que domina la mera vida. El Estado *tenía que* venir en esta o aquella forma, porque lo piden los valores.

Además de este problema general, hay aún problemas ontológicos del Estado especiales. Todos juntos forman el contenido de la *filosofía del Estado.*

4. *El derecho.* Ahora comprendemos también el derecho. *El derecho es la forma de deber propia de los valores de la justicia y del orden.*

Partiendo de aquí, resultan claras muchas cosas.

En primer lugar, el sentido exacto del *derecho natural.* El derecho natural no es una parte del derecho, como Alemania es una parte de Europa. Sino que el derecho natural debe expresar que el derecho está fundado en la independencia del reino de los valores y que, por ende, las exigencias esenciales del cumplimiento de los valores sociales colectivos pueden ser ya más o menos intuídas y traducidas en acciones por los individuos antes de ser formuladas en el derecho positivo.

En segundo lugar, descubrimos la esencia de la relación entre el Estado y el derecho. Ante todo, pertenece el derecho *necesariamente* al Estado. Naturalmente, no se debe apurar la palabra *Estado.* Puede tratarse también de organizaciones que sean sustitutivas del Estado en estas funciones. ¿Cuándo empieza, en general, el *Estado* en la historia de un Estado? Por otra parte, el Estado sólo crea el derecho en cuanto da la forma del deber a los valores correspondientes. Pero la autonomía de los valores le liga a él tan-

to como a cualquier individuo, y si existe, es en el fondo sólo por y para el derecho.

En tercer lugar, se aclara una contradicción en el derecho. Si se examinan los Códigos, se encuentran también formas de deber para los valores de la honradez, de la vida, etc. Al lado de ellas, preceptos sobre la prescripción. En esto hay una contradicción. *Ninguna culpa puede prescribir.* Cuando se reflexiona que se trata, además, del cumplimiento de un valor negativo, se ve la falta de sentido de la prescripción. ¿Cómo hacer comprensible esta situación? La solución—y sin *duda* la única solución posible—se encuentra desde el siguiente punto de vista. El Estado no pretende imponer los valores de la honradez, de la vida, etc., sino simplemente los valores de la justicia y del orden; pero esto ha de hacerlo también en todos aquellos casos en que el cumplimiento de estos valores afecta al cumplimiento de otros valores. Al Estado le sería en sí indiferente que el uno matase al otro, si la tolerancia de la culpa no conmoviese su propio orden de tal forma que hasta su existencia podría estar amenazada.

Pero ¿no prescriben también las transgresiones contra la justicia y el orden? Cierto que lo hacen. Pero siempre desde el punto de vista del orden del Estado. *El orden de una comunidad es el único valor que sólo se puede realizar cometiendo a veces transgresiones contra él.*

Por lo demás, no necesito exponer expresamente que el derecho, como forma del deber, está sometido a la relatividad de la moralidad, y que por esta razón no es perfecto, ni mucho menos, y no puede pretender siempre nuestra íntima aquiescencia. Sólo indicaré aún que por esto mismo una culpa en sentido jurídico (la cual existe siempre que se infringe el derecho positivo) no es necesariamente, ni mucho menos, una culpa en sentido ético-religioso.

5. *El derecho de gentes.* Los valores éticos son superiores a todos los Estados, y los Estados sólo existen por ellos. Por esta razón es también el derecho superior a todos los Estados. En el derecho de gentes están los Estados sometidos como miembros a una forma de deber paralela de aquella a que están sometidos dentro de un Estado sus miembros. Principios como el de *tenga razón o no, es mi patria,* son comprensibles desde el punto de vista del amor patriótico, pero éticamente recusables. Todas las habilidades y vio-

lencias de los Estados no alteran en nada el hecho objetivo de que el valor de la justicia existe y exige.

Los problemas generales expuestos, juntamente con otros problemas ontológico-jurídicos especiales, dan por resultado el contenido de la *filosofía del derecho*. La forma en que se relacionan la filosofía del derecho y la del Estado ya está indicada.

6. *El Estado y los valores sociales individuales.* El Estado moderno ha tomado también en su mano el cumplimiento de ciertos valores sociales individuales, así del valor de la misericordia en la beneficencia social. Pero esto sólo puede ser un precario sustitutivo, que es *necesario*, en cuanto afecta a aquel valor el valor de la justicia. Los valores sociales individuales se dirigen por su esencia al individuo, y éste no puede traspasar al Estado la exigencia de que el valor le hace objeto. Pues la exigencia existe, y lo que existe no puede quitarse del medio con razones hipócritas.

7. *El Estado, la economía y la cultura espiritual.* El Estado fomenta (no crea) también la economía y la cultura espiritual. Tampoco esto entra, rigurosamente tomadas las cosas, en el sentido del Estado, mientras no sea compelido a ello por el cumplimiento de sus propios valores (por ejemplo, en las formas y organizaciones que toman la economía y la cultura). Pero si lo hace, a pesar de todo, vemos dos razones para ello. Primeramente, todas estas cosas se hallan tan entretejidas, que el Estado, aun cuando así lo quisiera, no podría nunca cumplir puramente su idea. Y por otra parte, ¿*quién* fomenta propiamente la economía y la cultura espiritual? ¿Realmente el Estado? ¿O no lo hacen, en verdad, los inteligentes y los intelectuales de una nación con el auxilio del Estado?

8. *El sentido de la pena.* Lo que tampoco resulta comprensible por esta última estructura óntica del Estado y del derecho es el sentido de la pena. Cabría juzgar posible interpretarla, de acuerdo con el espíritu de nuestras indicaciones, en esta forma: la pena es la protección del Estado contra los perturbadores del orden. Pero esto sería justamente protección y no pena. Si yo tengo una instalación eléctrica complicada, y veo que la corriente toma caminos falsos, aseguro estos caminos, los protejo. Esto es protección, pero yo no impongo ninguna pena. Naturalmente, la pena protege también. Pero su sentido propio es muy distinto. Ninguna de las muchas teorías del derecho penal da en el sentido de la

pena, porque todas permanecen dentro de la esfera ética. Sólo dentro de algunas formas de la teoría del derecho penal "absoluto" se encuentran inconscientemente otras ideas. La pena sólo es comprensible en conexión con la culpa, y por eso no puede explicarse dentro de la ética. Aquí me parece haber otro punto en que la esfera de los valores éticos es tocada por la esfera religiosa. Tampoco el concepto de la pena logra encontrar su sentido si no es en esta última esfera. Que en ella resulte independiente, parece discutible. Acaso entre el concepto de *penitencia* o de *expiación*. Entonces quedaría simplemente una pena jurídica, que sería respecto de la penitencia algo análogo a lo que la culpa jurídica es respecto a la culpa ético-religiosa.

9. *¿Hay relatividad en la distinción entre una ética individual y una ética social? ¿Puede ser en la una bueno algo que sea malo en la otra y viceversa?* Esta idea se oye a veces. Nosotros vemos en seguida cuán falsa es. La ética social se refiere sólo a otro cumplimiento de ciertos valores éticos que también piden ya cumplimiento por parte del individuo. No se da, pues, ninguna situación nueva, por la cual pudiera introducirse una relatividad.

10. *El animal y los fenómenos sociales.* Por no ser los animales personas, no hay frente a ellos acciones de amor, de misericordia, de justicia, ni tampoco de inmisericordia y de injusticia. Tampoco conocen los animales una conducta social. Ni tienen matrimonio, familia ni Estado. Sabemos que en todos estos fenómenos hay implícitos cumplimientos de valores y que semejantes cumplimientos sólo son posible de persona a persona. Cuando se habla del modo anterior, se subroga al animal un ser humano. Es lo que también se hace cuando se pregunta: ¿Es lícito atormentar a un animal? ¿O no es lícito? *Ambas* preguntas están planteadas en falso, pues en ambas se sustituye como regla general al animal por un ser humano. Pero si se las comprende justamente, la respuesta debe decir: No es lícito, porque se cometería una transgresión contra un valor *individual* (la finura del carácter, o como se le quiera llamar). Sería bueno que la psicología animal científica pensase alguna vez en todas estas cosas.

Observemos también aquí, como conclusión, esto: las estructuras ónticas de los cumplimientos sociales de valores que hemos señalado no son las únicas de su clase, pero sí las más profundas, aquellas sobre las cuales descansa toda la restante ontología de la clase.

Problemas.

1. Póngase cuidadosamente de manifiesto todo lo que hay de justo en la ética de los bienes. De este modo resultará comprensible su difusión. 2. ¿Hasta qué punto puede comprenderse la ética teológica pura y simplemente desde el punto de vista de la ética de los valores? 3. Kant ha instituído como exigencia ética suprema y única la de que el hombre haga su deber. ¿Cómo tenía que entender la palabra *deber* para poder rechazar la objeción de haber pasado sin verlos junto a los valores éticos supremos, como el amor, etcétera? 4. ¿Hasta qué punto desemboca Kant en la ética de los bienes, tan pronto como quiere derivar leyes morales especiales? 5. Interprétense desde nuestro punto de vista las formas de la conciencia moral que establecen los libros de ética y de teología. 6. Intente el lector ver y describir con la mayor exactitud posible morales típicamente diversas; por ejemplo, la de la clase trabajadora, la de los capitalistas, la de los funcionarios. 7. ¿Por qué es falso llamar al Estado un organismo? ¿Qué semejanza existe, empero, entre ambas cosas? 8. ¿Por qué no es el Estado una sociedad como una asociación de labradores o una sociedad de responsabilidad limitada? ¿Hasta qué punto hay, sin embargo, algo justo en ello? 9. ¿Cómo puede describirse la diferencia entre Estado y pueblo o nación? 10. ¿Hay conflictos en la realización de diverses valores y cuál es *éticamente* la única solución posible?

Bibliografía.—1. Historia de la Etica. Fr. Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 1. Bd., 1929. A. Dempf, *Ethik des Mittelaters (Handbuch der Philosophie herausgeg v. A. Baeumler und M. Schröter*, Abt., III, y aparte). O. Dittrich, *Geschichte der Ethik* 4. Bd., 1926-1931. E. Howald, *Ethik des Altertums (Handb. d. Phil. herausg. v. Baeumler u. Schröter*, Abt., III, y aparte). Fr. Jodl., *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, 1. Bd.^{4}, 1930, 2. Bd.^{3}, 1923. Th. Litt, *La ética moderna, Revista de Occidente*. R. A. P. Rogers, *A short History of Ethics*, 1911. H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*^{4}, 1896. M. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2. Bd., 1911.

2. Exposiciones sistemáticas. V. Cathrein, *Moralphilosophie*[6], 2. Bde., 1924 (católica, hay traducción italiana y una *Philosophia moralis*, menos extensa, del mismo autor). H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*[4], 1923. E. v. Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein*[2], 1886. N. Hartmann, *Ethik*, 1926 (el gran tratado aludido por el autor al comienzo de la exposición de la ética de los valores; tr. inglesa). G. Heymans, *Einführung in die Ethik*[2], 1922 (Objetivismo ético, pero a base empírica, análogamente a Lipps y a Brentano). H. Höffding, *Etica*, tres tomos, Henrichs, Barcelona. A. Messer, *Ethik*[2], 1925 (tratado elemental, ética de los valores). G. Moore, *Etica*, Colección Labor (afín a la ética de los valores). L. Nelson, *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, 1. Bd., 1917. Fr. Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staats-und Gesellschaftslehre*[11-12], 2. Bde., 1921. A. Schweitzer, *Kulturphilosophie*, 2. Bde., 1923. G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*[3], 2 Bde., 1911 (positivismo moral). M. Wittmann, *Ethik*, 1923 (tratado elemental, católico, con información moderna). W. Wundt, *Ethiks*[5], 3. Bde., 1923-24.

3. Trabajos sobre problemas especiales. R. Aller, *Das Werden der sittlichen Person*[3], 1930. H. Barth, *Philosophie der praktischen Vernunft*, 1927. A. Baumgarten, *Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie*, 1927. S. Behn, *Sein und Sollen*, 1927. F. Brentano, *El origen del conocimiento moral, Revista de Occidente*. H. Driesch, *Die sittliche Tat*, 1927. E. Grisebach, *Gegenwart*, 1928. D. v. Hildebrand, *Die Idee der Sittlichen Handlung* y *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (ambos trabajos, en el *Jahrb. f. Philos. u. phän Forschung*, 3. Bd., 1916, y 5. Bd., 1922, respectivamente). D. H. Kerler, *Jenseits von Optimismus und Pessimismus*, 1914. Aur. Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, 1927. K. Larenz, *Rechts-und Staatsphilosophie (Philosophische Forschungsberichte*, Heftg.), 1931. Th. Lipps, *Los problemas fundamentales de la Etica*, Jorro, Madrid. K. Port, *Das System der Werte*, 1929. M. Salomon, *Das Recht als Idee und als Satzung*, 1929. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*[3], 1927; *El resentimiento en la moral, Revista de Occidente*. M. Schlick, *Fragen der Ethik*, 1930. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1875 y s. E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat (Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung*, 7. Bd., 1925, y aparte). H. G. Stoker, *Das Gewissen*,

1925. E. A. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, 2. Bd., 1907-9. G. Walter, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (Jahrb. f. Phil. u. Phän. Forschung*, 6. Bd., 1923, y aparte).

CAPÍTULO IV

LOS PROBLEMAS DEL VALOR ESTETICO

Estética.

La palabra "estética" procede del filósofo de la época de la Ilustración Alejandro Baumgarten (1714-1762). Pero bajo otro título (por ejemplo, "sobre lo bello") se había tratado el asunto desde la antigüedad.

1. *Las direcciones capitales de la estética moderna.*

Dividimos las direcciones estéticas con arreglo a la respuesta que dan a la cuestión capital de la estética, a la cuestión de la *esencia de lo bello.* Por maravillosas que sean las obras de arte que nos ha dejado la antigüedad griega, su comprensión teorética de la esfera de lo bello fué muy escasa. Sus dos máximos filósofos, Platón y Aristóteles, identificaron lo bello con lo bueno, aun cuando en Aristóteles se encuentran también pensamientos que van más allá. Esta identificación de lo bello y lo bueno ha aparecido también en ocasiones posteriores; por ejemplo, en Shaftesbury (1671-1713). Para la Edad Media, y también para los filósofos de los *siglos* XVII y XVIII (hasta Kant), estaba lo bello muy en el segundo término del interés. Cuando se exteriorizaban ideas sobre este asunto, se trataba de comprender lo bello por medio de la metafísica, la concepción del universo o la mística, o se le reducía a algo que se creía conocer mejor. Así, hasta para Baumgarten, el padre de la ciencia estética, era lo bello sólo una especie de perfección confusamente concebida. Por esto sólo tomamos en consideración la estética desde Kant. En ella se puede distinguir, ante todo, una *estética sub-*

jetiva y una *estética objetiva*. Pero tanto en esta división como en las subdivisiones sólo se trata las más de las veces del *predominio* de la idea fundamental de la dirección; rara vez se elimina totalmente en una dirección las ideas fundamentales de las restantes.

a) *La estética subjetiva.*

Para la estética subjetiva, lo bello es algo que está en el hombre. Esta estética es las más de las veces *psicológica*, es decir, intenta derivar lo bello de la vida psíquica.

Un representante capital de esta concepción es Kant. Kant enseña que "la belleza no es una cualidad del objeto por sí considerado". Un juicio estético expresa, pues, un estado afectivo del sujeto. ¿Cómo sucede, entonces, que estamos convencidos, no obstante, de que nuestros juicios estéticos son universalmente válidos y necesarios? Esto sólo puede radicar en que en todos los hombres se encuentra una naturaleza del mismo género. Esta naturaleza consiste en que la imaginación y el entendimiento son susceptibles de ser puestos en una actividad armónica. Un objeto de tal género que puede hacer esto lo llamamos bello. Ahora bien, ¿a qué cosa del objeto se refiere nuestro juicio estético? Como éste es universalmente válido y necesario, o sea *a priori*, sólo puede tratarse de la *forma* en la aprehensión intuitiva del objeto. Kant entiende aquí por forma aproximadamente lo que la psicología actual llama *figura*. Encontramos bello todo objeto cuya forma suscita en nosotros aquel juego armónico del entendimiento y la imaginación. Esta forma es, pues, *final* (adecuada) para nosotros. Pero no se ha producido con el fin de que nosotros la encontremos bella. Tenemos aquí, pues, una finalidad sin un fin determinado, una *finalidad sin fin*, una finalidad subjetiva. Nosotros llevamos en nosotros mismos la facultad de que la imaginación y el entendimiento actúen armónicamente y de este modo reunan lo múltiple en una unidad. Todo objeto que es *conforme* a esta naturaleza subjetiva lo llamamos bello. Un objeto semejante despierta en nosotros una *complacencia desinteresada*; desinteresada, porque el objeto no ha sido hecho precisamente así para que nos complazca.

Es fácil ver que Kant no desarrolla con pureza su convicción fundamental de que la belleza no es una cualidad del objeto.

Pues en la conformidad del objeto hay ya un factor objetivo.

La estética psicológica aparece, después de Kant, en las más diversas formas. Todas ellas tienen de común el concebir lo bello como una *vivencia.* Se diferencian: 1, por el modo cómo se caracteriza esta vivencia; 2, por las condiciones de origen subjetivas y objetivas de esta vivencia.

Ya Fr. Th. Vischer, Lotze, Volkelt (los cuales—Volkelt al menos, en sus últimos años—no son en absoluto representantes de la estética subjetiva) habían designado la vivencia como una *introafección* (1). Muy particularmente ha desarrollado la teoría de la introafección en el sentido de la estética subjetiva Teodoro Lipps. Según este filósofo, nos sumimos simpáticamente en los objetos que encontramos bellos. Para diferenciar la introafección estética de cualquier otra introafección son aducidos puntos de vista, no sólo psicológicos, sino también objetivos; así la forma o la unidad en la multiplicidad del objeto.

Otros designan la vivencia como un puro conocer o como una *contemplación;* así O. Külpe. La vivencia no es, pues, aquí un sentimiento o un sentimiento sensible. No es un juicio, pero sí un conocimiento que no tiene nada que ver con los conceptos, al que la existencia del objeto es indiferente. Es un intuir, un *sentimiento espiritual.*

K. Gross habla de una *imitación interna,* y entiende por ella un interno reconstruir lo exteriormente dado.

La ilusión o el *autoengaño consciente* es lo que designa Conrado Lange como el núcleo del gozar estético. La necesidad de ilusión es, según él, innata al hombre. El goce estético es ilusión *consciente.* Pero ¿qué es lo que fingimos? Fingimos que la obra de arte es algo real, y, sin embargo, sabemos a la vez que no es así.

Ensayos de una síntesis de estas y otras caracterizaciones, como interpretaciones parciales de elementos justos, han sido hechos por M. Dessoir y E. Meumann.

Ya algunos de los filósofos nombrados acogen en la teoría puntos de vista biológicos. Pero la estética subjetiva puede concebirse también de un modo totalmente biológico. Entonces se ve lo

(1) La palabra alemana *Einfühlung* se traduce, generalmente, por *proyección sentimental.* F. Vela ha propuesto el término de *endopatía,* más conforme con la estructura etimológica de la palabra alemana. A nosotros nos parece preferible el término de *introafección,* más transparente en su origen latino.—*N. del T.*

bello, por ejemplo, en la exteriorización triunfante de la vida, o causado por el apetito amoroso. Pero será mejor no tomar esto en serio.

La estética moderna es, en gran parte, subjetiva. Característico de ello es que, en oposición a la antigua estética subjetiva, trata de aprehender empíricamente *la vivencia y sus condiciones* (a sus ojos la esencia de lo estético) en el *experimento.* Fechner es el que empezó con esto. Ziehen es el que ha recogido hoy de un modo más complejo este círculo de ideas.

El *error fundamental de la estética subjetiva* es claro como el día. No puede permanecer puramente subjetiva, pues si lo hace no explica por qué no encontramos bellos *todos* los objetos. La circunstancia de que sólo llamemos bellos algunos objetos demuestra que lo bello tiene que ser *también,* al menos, algo en el objeto. De hecho, las más de las formas de la estética subjetiva introducen también, bajo algún nombre, factores subjetivos. *Hay una vivencia de lo bello, pero lo bello no es una vivencia.*

b) *La estética objetiva.*

La estética objetiva busca lo bello fuera del sujeto. Esta estética es, o *estética formal,* o *estética material.*

La *estética formal* ha sido preparada por Herbart, pero desarrollada primeramente por su discípulo R. Zimmermann y otros. Hay, según ellos, ciertos conceptos generales ejemplares o Ideas. En cuanto las cosas concuerdan con estas Ideas, son bellas. Las Ideas constituyen el conjunto de todas las formas agradables (armonía, simetría, ritmo, etc.). Solamente lo formal de las cosas puede, pues, concordar con ellas. Las Ideas podrían llamarse lo bello en sí.

La *estética material* puede ser *apócrifa* o *auténtica.*

Es *apócrifa* cuando explica lo bello por sus relaciones con datos extraestéticos. Esta idea ha experimentado las más varias modificaciones.

Schelling la introduce en su metafísica. La belleza es, según él, la unidad de lo ideal y lo real. Hay para él (aproximadamente desde el primer período de su evolución) un reino eterno de las Ideas. Este reino de las deas es absoluto, y él solo es realidad, él

solo verdadero ser. La realidad de nuestro mundo es mera apariencia. En las Ideas están unidas del modo más perfecto la idealidad y la realidad, y por eso poseen las Ideas la belleza absoluta, la Belleza en sí. Toda la belleza de la Tierra es sólo una imagen de esta Belleza, y, por ende, imperfecta, relativa.

Schopenhauer tiene también este reino de las Ideas trascendentales. Mas para él no es aún bella la Idea en sí, sino sólo su manifestación, su expresión en el mundo real. La belleza es la expresión de una Idea.

Hegel parte, para definir la belleza, igualmente de las Ideas absolutas. Ellas son, para él, lo único real. Todo lo restante sólo es en cuanto realiza en sí una Idea. Lo bello es la manifestación sensible de la Idea. Los objetos sensibles no son bellos en sí y por sí, sino sólo en tanto dejan transparentar la Idea.

Análogamente, sólo que dentro de la concepción cristiana del universo, piensa Deutinger. El universo ha sido creado por el Dios absoluto, y realiza, por tanto, en sí las Ideas divinas. Ni es bello lo Absoluto en sí, ni constituye lo bello el fenómeno como tal. Sino que la belleza es el revelarse lo Absoluto en el fenómeno como su obra y expresión.

En muchos filósofos modernos es lo bello la expresión de una idea, de una ley, de un sentimiento o de cualquier otra cosa psíquica; además de lo cual entran también en juego, naturalmente, otros numerosos factores. En particular hay muchos convencidos de que el sentimiento es justamente lo esencial en lo estético.

Sólo unas posas palabras de crítica. La estética formal deja el problema abierto. Pues divide las formas en agradables y no agradables, es decir, en bellas y no bellas. La estética material apócrifa desconoce, ante todo, la originalidad de lo bello. Pone en su lugar otra cosa que no es bella. Además, son sus definiciones demasiado generales y convienen a todo lo posible. Si la belleza es el revelarse lo Absoluto en el universo, ¿no tiene que ser bello entonces *todo?* ¿No es también una máquina la expresión de una idea? ¿No puede ser también la mímica expresión de un sentimiento?

La *auténtica estética material* ve en el fenómeno de lo bello algo *sui generis* que no puede derivarse de nada conocido. A veces, no se sabe (como pasa, por ejemplo, en Dessoir) ni el nombre, ni la esencia de este algo original, y se insiste solamente en que

la cosa estética tiene una realidad objetiva y es independiente del sujeto que la goza. Meckauer, Geiger, Ziegenfuss y otros han tratado de definir fenomenológicamente lo bello, y han visto muchas cosas justas, pero todavía no lo capital. En otros surge lentamente la evidencia del único modo como puede fundarse lo estético. Acuden reiteradamente a la idea de valor. Muy leves conatos de esto se encuentran ya en Kant, Moritz, Schiller, Schlegel, Schopenhauer, Fiedler, etc. En la actualidad se tornan cada vez más claros y pronunciados. Geiger se inclina a esto. Odebrecht viene a lo mismo desde la fenomenología. Volkelt, después que los primeros tomos de la primera edición de su gran obra estaban orientados de un modo totalmente psicológico, más tarde ha concedido previsoramente entrada al valor. J. Cohn, A. Fischer, Kreis, Kroner, Kühn, Utitz y otros parten, más o menos, de la filosofía de los valores de la escuela de Baden (Windelband, Rickert). Todas estas tendencias, o padecen aún de tener por base un concepto popular del valor y, como consecuencia, de edificar la estética sólo aparentemente como una ciencia de valores, o permanecen presas en ideas intermedias, formales y epistemológicas (1).

2. *La estética de los valores.*

Aquí sólo puedo aludir a esta auténtica ciencia de la estética. Todavía no hay constituído casi nada de ella. Sus problemas capitales conciernen a la esencia de lo bello, a los medios de expresión de lo bello en la obra de arte y a la posición del artista y del gozador respecto del reino de los valores.

a) *La esencia de lo bello.*

1. *Lo bello como inmediato.* Lo bello, tal y como lo vivimos en las obras de arte y en lo bello natural, es aprehendido inmediata-

(1) Así como *gnoseológico* (de *gnosis* = conocimiento, en griego) es el adjetivo correspondiente al nombre de teoría del conocimiento, *epistemológico* (de *episteme* = ciencia, en griego) es el correspondiente al nombre de teoría de la ciencia.—*N. del T.*

mente. Para aprehenderlo no necesitamos de ningún conocimiento, de ninguna reflexión. No interviene ningún saber de ninguna especie. Incluso cuando no aprehendemos en seguida lo bello de una obra de arte, sino que lo buscamos, no buscamos cognoscitivamente, no reflexionamos, sino que miramos y miramos, y esperamos, hasta que llega.

2. *La bello como original.* Lo bello se nos presenta como algo absolutamente original, como algo de un tipo peculiar, que es completamente distinto de todo lo demás que conocemos. Lo bello no es lo agradable, ni lo útil, ni la expresión, ni la esencia. ni lo bueno, ni lo santo, sino justamente lo bello. Por eso no puede derivarse de nada conocido. Tiene que agregarse como algo nuevo a la realidad restante.

3. *Lo bello como objetivo.* Lo bello no puede estar fundado, o al menos no puede estarlo sólo, en lo subjetivo, o sea, en lo psíquico. Pues si esto fuese, no le convendría nada original independientemente de lo psíquico, y sería incomprensible por qué nos parecen bellas sólo algunas cosas. En la esencia de lo bello ha de haber, pues, por lo menos, algo objetivo.

4. *Lo bello como supraindividual.* En la esencia de lo bello ha de haber algo supraindividual. Si no admitimos esto, son inexplicables ciertos fenómenos que hay en lo bello. En *primer* término, éste: todo lo agradable o lo útil se orienta exclusivamente al individuo. En ello no hay absolutamente nada que se remonte por encima del individuo. Ciertamente que a muchos les pasa con frecuencia, en esto, como a uno determinado. Pero de la esencia de semejantes fenómenos no se sigue que haya de ser así. Y, finalmente, muchos no son todos. Muy distinto es lo que sucede con lo bello. A pesar de todas las limitaciones temporales, todo lo verdaderamente bello se presenta con la pretensión de serlo para todos. Egixe de mí que no lo considere sólo como bello para mí. Mejor dicho: lo bello no es nunca bello *para* nadie. *Es* bello, simplemente. Lo agradable es siempre relativo, es siempre agradable *para* alguien. Lo bello se presenta de otro modo, y en esto radica su pretensión de ser supraindividual. Yo vivo esta pretensión en la vivencia de lo bello. Es algo de lo que diferencia el fenómeno de lo bello de ciertos fenómenos y lo equipara a otros que encierran en sí esto mismo. Y ningún entendido creerá que llegue un tiempo en que las grandes obras de arte sean tanto como un pasatiempo

o un tiovivo. Un *segundo* fenómeno señala en la misma dirección. Hay, sin duda alguna, entendidos y no entendidos en arte. Este fenómeno sólo es comprensible a base de la supraindividualidad de lo bello. Si lo bello fuese algo individual, todos tendrían que ser entendidos en arte, exactamente como todos advierten si la dulzura del azúcar les es agradable o no. Lo supraindividual es mostrado positivamente por la siguiente reflexión.

5. *El valor en lo estético.* Intentemos ahora una intuición análoga a la que ya conocemos de antes.

Llamamos bello un cuadro. ¿Qué puede ser bello en él? ¿Acaso los colores (como sustancias), o el lienzo, o el marco? No, sin duda alguna. Pues todos éstos son objetos *entes*, cuya realidad se agota totalmente en su ser, que no pueden ser bellos más de lo que pueden ser buenos o verdaderos. Es necesario tratar de ver también aquí claramente este hecho óntico. Algo que *es*, *es* justamente; y con esto se ha dicho todo lo que de general se puede decir sobre la forma de su realidad. El ser y el ser bello tienen que residir en distintos planos. Estamos habituados, por obra de la vida, a pensar que el ser puede ser bello, y por eso nos resulta difícil esa separación. Pero hemos de hacerla con tanta seguridad como aquella con que hemos de separar el ser y el ser verdadero. Tampoco pueden ser bellas las relaciones de los colores, las formas, los perfiles y la plástica. Pues todo esto *es*, y con esto queda borrado de una esfera donde hay un ser verdadero, un ser bueno, un ser bello.

Nos vemos, pues, forzados a admitir que con el cuadro hay enlazado aún algo más, y podemos ya enunciar dos cosas de este algo más. 1. Este algo más no tiene el ser. 2. Este algo más tiene tal relación con el cuadro, que el cuadro es comprensible por él o él por el cuadro; que, por ende, se puede decir del cuadro mismo, en sentido traslaticio, que es bello.

Este algo más lo llamamos el *valor* estético. Se llama valor, pues, porque es no-ente. Así sucede con toda obra de arte. Toda obra de arte tiene una relación, que hemos de precisar aún, con un valor estético. Los valores estéticos son en la estructura general—pero sólo en ella—exactamente paralelos a los valores hasta aquí conocidos de nosotros. El ser bello y el ser feo son sus formas de realidad. Los valores estéticos valen, pues, como todos los demás. Son como ellos extraños a la cantidad, omnipresentes en el

espacio y el tiempo, divididos de un modo necesario polarmente. Son absolutos, es decir, no valen para alguien o para algo, sino que valen, simplemente. Dejo al lector llegar por sí mismo a la intuición de estas determinaciones, como lo hemos hecho anteriormente con otros valores. Son, por último—esto es sólo un raciocinio de analogía—, también necesariamente reales.

En la estructura de los valores estéticos está implícito que el acceso a su esfera sólo sea posible por aprehensión, por intuición no sensible. Para esta intuición vale todo lo que afirmamos anteriormente sobre la intuición de los otros valores.

Tampoco aquí se necesita de un criterio para distinguir lo bello y lo feo, porque los valores estéticos no poseen una intencionalidad en el sentido de los pensamientos. La intuición basta.

Esta intuición provoca la respuesta específica al valor.

6. *La estructura de la esfera estética.* Por desgracia, no tenemos aquí a nuestra disposición tantas palabras no discutidas que puedan servirnos de nombres para valores estéticos como en la esfera ética.

Ante todo, cabe fijar aquí, creo yo, los nombres de cierto número de clases de valores. Así, lo bello en sentido estricto, lo sublime, lo trágico, lo cómico. Esta enumeración dista mucho de ser completa.

Ahora voy a intentar enumerar un conjunto de valores estéticos comprendidos en estas clases, entre los cuales se nombran también las clases mismas: alma, ingenuidad, sentimentalidad, belleza en sentido estricto, humor, sabor, sublimidad, cómico, ángel, característico, justa medida, contraste, armonía, chiste, organización, elevación, amplitud, forma, unidad, multiplicidad, simbolismo, elegancia, magnificencia, pompa, embriaguez, vida, trágico, galanura, simplicidad, estilo, gracia, tensión, ritmo, simetría. A esta lista hay que hacer varias observaciones:

a) Los valores están enumerados sin orden alguno.

b) Se ha usado cierto número de términos (alma, ingenuidad, simbolismo, etc.) que designan primariamente otra cosa que un valor estético. Es necesario traducirlos a lo estético, por decirlo así. Yo creo que también en lo estético tienen un sentido.

c) Algunos términos (unidad. multiplicidad, tensión, etc.) son tan generales, que no son específicamente estéticos. Pero a mí me parece que les conviene, sin embargo, una significación específica-

mente estética. Es solamente muy difícil encontrar palabras para esta significación.

d) Ninguno de los términos—y esto es lo que le entrará al lector más difícilmente—debe ser entendido psicológicamente. Todos ellos deben designar estructuras ónticas específicas.

Claramente intuíble es que existe un orden jerárquico. Nos contentamos con esta afirmación, y no intentamos una sinopsis desde este punto de vista.

7. *La relación del valor estético con la esfera real.* Los valores estéticos están estructurados de tal suerte, que pueden ser expresados en lo sensible. Aquí es donde me parece que resulta más justo el término de *expresar.* Exactamente así como una máquina es expresión (o incorporación, o forma) de una idea, es una obra de arte expresión de un valor estético.

Así como el alma informa el cuerpo, de suerte que sólo por obra de ella llega a ser éste el cuerpo, de igual modo informan, *por decirlo así,* la idea la máquina y el valor la obra de arte. Pero sólo *por decirlo así.* Pues mientras que el alma y el cuerpo pertenecen al mismo plano óntico, la idea y el valor residen en un plano muy distinto que la máquina y la obra de arte. Por ser así, no puede el valor dar forma por sí mismo, sino que la da a través del medio del artista. El artista se halla entregado al valor de tal suerte, que llega a ser su representante. Por haber de estar así el artista, necesariamente entre el valor y la expresión, es el material de expresión, a la vez, un medio para él, mientras que el alma sólo tiene material frente a sí misma.

b) *Los medios de expresión de lo bello en la obra de arte.*

1. *Los medios de expresión.* Son de muy diversa naturaleza: palabras, sonidos, colores, líneas, perspectiva, espacio, piedras, etcétera. Pero, ante todo, *situaciones.*

Por situaciones entendemos nosotros lo que el profano designa habitualmente como asunto de una obra de arte: una "kermesse" de aldeanos, un caballero, un barco en medio de la tempestad, una crucifixión, un pensamiento, un amor, un acto de misericordia, una concepción del universo; en suma, todo lo extraestético que mueve al artista durante la concepción y composición de la

obra de arte, y que el artista utiliza también para la composición. De hecho, no se representan nunca barcos, caballeros, pensamientos, etc., sino que debemos incluir estas situaciones entre los medios. *En sí mismas sólo son, en efecto, medios con cuyo auxilio se expresan valores.*

Sólo medios. Por eso el artista, si quiere permanecer auténtico artista, no debe usar nunca la situación para *hacer obrar en ella,* a la vez, algo extraestético. Esto es siempre, en el fondo, un abuso del arte. Ciertamente, ha tenido lugar con frecuencia este abuso. Puede darse también en la auténtica obra de arte, que sólo en este caso no es *pura.* Se puede pasar la vista de largo cuando, primero, la obra de arte revela altas cualidades y cuando, segundo, lo otro no obra con demasiada insistencia y no perturba la estructura de la obra de arte. Puede estudiarse claramente semejante mezcla en los cuadros de Käthe Kallwitz, en muchas obras de G. Hauptmann, Ibsen, Heinrich Lersch, en novelas de Dickens, Tolstoi, Freytag, Wassermann, Franz Herwig, obras todas en las cuales *debe* hablar también lo social, o en muchas poesías de Schiller, Rilke, George, en novelas de Döblin, Kolbenheyer, en las cuales *debe* hablar también la concepción del universo.

Denominaciones como arte filosófico, arte social, lírica del sentimiento, etc., descansan, pues, todas en el falso principio de un primado de la situación.

El primado del valor estético, en la obra de arte, es también lo justo del lema: *l'art pour l'art.* El arte *puro, en sí considerado,* sólo estéticamente puede ser comprendido. Para él no hay ni siquiera la posibilidad de otra comprensión. Pero, como también este arte se halla sumergido en la cultura, y, por ende, puede tener involuntariamente efectos extraestéticos, pueden tomarse en consideración, según las circunstancias, otros puntos de vista además del estético. Aun cuando la situación no deba hablar también, habla también, sin embargo, muchas veces. Un arte *no puro,* en el cual se ha querido este efecto de la situación, no debe ser juzgado nunca de un modo únicamente estético.

El primado del valor estético vale también para el arte religioso, si ha de ser puro (con lo cual la denominación está expuesta, naturalmente, al mismo reparo que antes). Sobre esto, unas palabras expresas.

2. *El arte religioso.* En el arte religioso no se expresa nunca un

valor de santidad. Esto es imposible, según lo anterior. Es también imposible en sí, como veremos más adelante. Pero este santificar necesita haber entrado ya en la situación que utiliza el artista como material y medio de expresión. *El artista usa la situación santa para la expresión de un valor estético.* Ahora bien, el arte religioso está caracterizado por dos puntos: *En primer término,* existen entre muchos valores estéticos y los religiosos, en parte oposición, en parte adecuación o, en la elevación, acaso parentesco. Pues bien, en la obra de arte religioso sólo debe emplearse una situación santa para la expresión de un valor estético tal, que sea adecuado al valor de la santidad. En todo caso, lo cómico, la elegancia y análogos valores estéticos no son nunca adecuados a él. *En segundo término,* la situación santa no debe perder su santidad en la obra de arte, pues entonces es una situación como otra cualquiera. Sólo como situación *santa* es un medio en la obra de arte religioso. Contra ambos puntos se ha faltado frecuentemente en el arte, ante todo en el arte religioso. Aquí se ve también claramente cómo la exigencia de que el autor de obras de arte religioso haya de ser un hombre religioso está fundada ónticamente.

3. *El arte y la vida.* La exigencia de que el arte se acerque a la vida, de que ha de apoyarse en la vida, de que ha de nacer de la vida, puede querer decir, pues, dos cosas: *Primera cosa,* que la situación esté tomada de la vida del tiempo, de suerte que se halle cercana a la estructura psíquica y espiritual del tiempo, y por este medio resulte comprensible. *Segunda cosa,* que la situación misma sea un portavoz en la obra de arte, que la situación deba hablarnos por medio de la obra de arte y al lado de ella: que la situación deba incluso llevar ella sola la palabra en la obra de arte.

La exigencia en el primer sentido está plenamente justificada. Pero la exigencia en el segundo sentido, en principio, no. Puede tolerársela cuando su cumplimiento no oscurece el fin propio de la obra de arte.

4. *La adecuación de los medios.* Los medios no son todos igualmente adecuados para expresar valores estéticos. Aquí hay todavía un campo casi totalmente nuevo que la estética ha de conquistar. Parece como si pudiera instituirse un orden jerárquico de las posibilidades de expresión. La música parece poseer la máxima posibilidad de expresión. Que la poesía y la pintura se le igualen es

dudoso. Pero por debajo de ellas está aún, sin duda, la escultura. La mínima posibilidad de expresión parece ser propia de la arquitectura. En rigor, necesitaría ésta de una consideración especial, porque con ella va siempre unido un fin extraestético. En la arquitectura religiosa cambian, por eso también, nuestras consideraciones anteriores un poco.

De aquí surge la cuestión de si *todo* valor estético podrá ser expresado igualmente bien por *cualquier* medio. Esto es difícil que ocurra, pues cada medio parece poseer un carácter de adecuación específico. Es como si correspondiese a cada medio original un determinado conjunto de valores, pero estos conjuntos pudiesen cortarse parcialmente.

5. *Las leyes de los medios.* Los medios tienen, como medios, leyes esenciales. A las leyes esenciales que ya en sí poseen se agregan, pues, en la obra de arte otras nuevas que, por lo demás, pueden ser opuestas en ocasiones a las primeras y abolirlas parcialmente. En el modo de emplear, por ejemplo, los colores en la obra de arte puede llegar a intuirlas sin demasiada dificultad todo el que tenga, en general, vista para estas cosas y reciba una explicación. Las leyes esenciales de los medios, como tales, han de estar fundadas, naturalmente, en el valor que deben contribuir a expresar. Acaso un día se pueda llegar a intuir por aquí algo de la estructura interna de los valores, análogamente a como, dentro de ciertos límites, nos enseña el lenguaje algo sobre la estructura de los pensamientos.

6. *Lo bello natural.* ¿Necesita todo valor estético ser expresado por intermedio del hombre?

En general, sí. Pero existe ya un cierto plano preparatorio (o preparado). Los valores inferiores, particularmente los de lo bello en sentido estricto, encuentran su expresión en ciertas formas de los fenómenos más simples: en los colores, los sonidos, las líneas, los movimientos, la forma espacial. No en *todas* las formas. No todo color y no todo sonido, no toda línea es bella. Hay entre estas cosas algunas de las que decimos esto. Por el momento me es imposible dar una caracterización de semejantes diferencias; pero éstas existen indudablemente. Encontramos ya, pues, semejantes valores inferiores expresados en lo sensible.

Sucede, además, que también valores superiores pueden estar expresados ya *imperfectamente* en la naturaleza; probablemente

esto está en relación con lo anterior. El artista que los intuye tiene entonces la tarea de expresar estos valores lo más perfectamente posible. Se ha disputado con frecuencia sobre si el artista imita la naturaleza y si, además, sólo reproduce o da forma a sentimientos o la naturaleza le sirve para pintar pensamientos. Nada de esto es exacto. La naturaleza nunca es, para el artista, sino un medio.

Pero es necesario tomar el concepto de lo bello natural más ampliamente de lo que se le toma de ordinario. También en lo que antes hemos llamado situaciones puede estar expresado ya imperfectamente un valor. La naturaleza, en el sentido en que la palabra está empleada aquí, significa justamente lo contrario del arte. Naturaleza es, para el artista, todo lo todavía no trabajado artísticamente. El artista quiere elevar a la expresión perfecta aquello con que se encuentra en esa naturaleza.

Ahora comprendemos hasta qué punto hay también fotografías artísticas. Hasta cierto grado, también puede el fotógrafo "poner de relieve" una expresión semejante. Ambos abstraen y ambos completan. Pero, como sus medios permiten al artista la abstracción y el complemento incomparablemente mejor que al fotógrafo los suyos, está aquél en ventaja, aun prescindiendo enteramente de todas las demás diferencias.

c) *La posición del artista y del gozador respecto del reino de los valores.*

1. *El artista y el reino de los valores.* El artista tiene frente al reino de los valores estéticos dos problemas.

Tiene, primero, que intuir valores. Los caminos que le llevan a ello pueden ser de diversa naturaleza. Puede suceder que intuya apoyándose en situaciones o en una obra de arte. Esto encierra, a su vez, en sí las más diversas posibilidades, y no excluye que haya para la intuición otros puntos de apoyo, de una naturaleza totalmente distinta.

Su segundo problema es la composición. Ya con la intuición de un valor existe un primer conato de composición en el alma del artista. El valor estético se presenta, en efecto, con el específico carácter de la exigencia de ser expresado, y el alma sensible del artista puede reaccionar en seguida a él. El artista percibe

esto como una necesidad, a veces hasta como un impulso coactivo. La segunda fase consiste en dar al valor una expresión aprehensible por otros hombres. Para esto ha de poseer, naturalmente, unas determinadas facultades. Es comprensible cómo, según esto, ha de expresarse también la persona misma del artista.

Este es el desnudo esqueleto de lo que ha de existir, más o menos claramente, en toda creación artística. En torno a él se enrosca la multitud apenas abarcable de los influjos cuyo centro e· la persona del artista, y que hacen que para ver como el artista una obra de arte sea preciso vivir en el mundo de este artista.

2. *El gozador y el reino de los valores.* En una máquina puede leerse la idea con arreglo a la cual está construída. Exactamente igual puede llegar a intuirse en una obra de arte el valor cuya expresión ella es. El contemplador de la máquina puede llegar también, si está suficientemente preparado, a ver cómo y con qué grado de perfección encarna la máquina la idea. Igualmente puede llegar el gozador de la obra de arte, que esté capacitado para ello, a intuir en detalle el modo y la perfección con que ha encontrado su expresión el valor. Al gozar, recrea la obra. Además, ha de dar también expresión esencialmente a su persona, de suerte que el gozador, para comprender como el artista una obra, ha de desaparecer, por decirlo así, en la persona del artista.

Esta es, en palabras escuetas, la base óntica necesaria para la relación entre el gozador y el reino de los valores. De ella brota la variadísima muchedumbre de las actitudes de los hombres ante el arte. Para comprenderlas hay que observar que, así como los hombres que ven valores éticos son los menos, también son los menos los que intuyen valores estéticos. Aparte la influencia de los juicios de los conocedores, es determinada su actitud por la tradición, la moda y otros factores.

Lützeler ha hecho el ensayo de recoger, ordenar y describir la multitud toda de las actitudes, ensayo que, para ser el primero, parece bien logrado, a pesar de que aquí y allá está mezclado lo gnoseológico con lo estético, y lo óntico está demasiado relegado a segundo término.

3. *Las transformaciones del arte y del gusto artístico.* Hay en la esfera de la expresión estética un fenómeno semejante al que hay en la realización de los valores éticos. En un pueblo, una zona

de un pueblo, o una época, nunca se intuye sino un sector limitado de la esfera de los valores estéticos. Este sector varía de pueblo a pueblo y de época a época. Esta es una de las razones capitales del cambio en el arte y en el gusto artístico. La otra razón capital reside, naturalmente, en la diferencia de los medios de expresión. El mismo valor puede ser expresado diversamente. Además, una época o un pueblo prefiere este o aquel medio. La comprensión para la adecuación y las leyes de los medios es diversa. Evidentemente, desempeñan en esto un papel las estrutcuras psíquicas y sus variaciones.

Con esto nos hallaríamos ya en medio de la relatividad del arte. Necesita ésta de unas palabras expresas, porque aquí se agrega todavía algo especial a todos los fundamentos de relatividad, que no necesitamos sino trasladar por analogía aquí de consideraciones anteriores.

4. *La relatividad del arte.* No hay, en verdad, territorio alguno en que la relatividad sea mayor que en el campo del arte, y por eso es el predilecto de los relativistas. ¿En qué pueden residir los fundamentos de esto? Yo los veo en lo siguiente: *En primer lugar,* la esfera de los valores estéticos divide a los hombres en los dos grupos de los artistas y los gozadores, y los divide de tal modo que los gozadores, sólo por medio de los artistas tienen, en general, acceso a ella. Por consiguiente, las relatividades que surgen en los dos grupos por obra de la evolución, hasta llegar al reino de los valores, y por obra del desarrollo de las facultades de aprehensión, de composición y de goce, pueden engendrar, combinándose, una inabarcable muchedumbre de nuevas relatividades. *En segundo lugar,* la expresión y el goce de los valores estéticos no presenta la menor huella de la posibilidad de control que hay en el conocimiento. La esfera de los valores estéticos no posee tampoco nada análogo al reino del deber ético y a su enlace con la autoridad de grandes religiones.

No obstante, también aquí es lo cierto que no hay en la multitud casi indescriptible de relatividades nada que contradiga nuestro descubrimiento de valores absolutos. Toda relatividad reside del lado del hombre, no del lado de los valores.

Problemas.

1. Intente el lector describir los valores estéticos citados, teniendo en cuenta las observaciones correspondientes. 2. Búsquese una expresión para aquello por lo que se diferencia lo bello en sentido estricto, por ejemplo, un rojo bello, de lo no bello; así, pues, en el ejemplo, de un rojo no bello. 3. ¿Cuál es la posición del hombre ingenuo, respecto de la obra de arte? 4. Inténtese, tan ampliamente como sea posible, una comprensión de direcciones artísticas, como el impresionismo, el expresionismo, etc., desde nuestros puntos de vista. 5. Intente el lector enjuicior cuidadosamente teorías del arte, como la teoría de la introafección, la teoría de la imitación, etc.; y al hacerlo procure ver los fenómenos estéticos que no son comprensibles por medio de ellas.

BIBLIOGRAFÍA.—1. Historia de la estética. E. Bergmann, *Geschichte der Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1914. B. Bosanquet. *A History of Aesthetics*, 1892. M. Geiger, *Aesthetik* (en "*Systematische Philosophie*"[3] *Kultur der Gegenwart*, 1. *Teil*, 6. *Abf.*, 1921. La mejor sinopsis breve de la estética contemporánea, según Utitz). E. v. Hartmann, *Aesthetik*, 1. *Bd. Die deutsche Aesthetik seit Kant*, 1886. H. Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*[2], 1913. E. Meumann, *Introducción a la Estética actual, Breviarios de Ciencias y Letras*, Espasa-Calpe. P. Moos, *Aesthetik der Gegenwart*, 1. Bd.[2], 1919. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España.*

2. Exposiciones sintéticas. H. Cohen, *Aesthetik der reinen Gefühls*[2], 2 Bde, 1923. J. Cohn, *Allgemeine Aesthetik*, 1901. B. Croce, *Estética*, F. Beltrán, Madrid (es en su mayor parte historia). M. Dessoir, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*[2], 1923. G. Th. Fechner, *Vorschule der Aesthetik*[2], 2 Bde, 1897. K. Groos, *Einleitung in die Aesthetik*, 1892. J. M. Guyau, *El arte como fenómeno sociológico*, Jorro, Madrid. E. v. Hartmann, *Aesthetik*, 2 *Bd. System der Aesthetik*, 1887. O. Külpe, *Aesthetik*, 1923. K. Lange, *Das Wesen der Kunst*[2], 1907. Th. Lipps, *Estética*, Jorro, Madrid. E. Meumann, *Sistema de Estética, Breviarios de Ciencias y Letras*, Espasa-Calpe. E. Utitz, *Grundlegung der allgemein Kunstwissenschaff*, 2 Bde, 1914/20; *Aesthetik und Kunstphilosophie* (en el

Lehrbuch der Philosophie herausge. v. M. Dessoir, *Die Philosophie in ihrem Einzelgebieten*, 1925). J. Volkelt, *System der Aesthetik*, 3 Bde², 1925/27. Th. Ziehen, *Vorlesungen über Aesthetik* 2 Bde, 1923/25. (La orientación de las principales de estas obras ha sido caracterizada suficientemente en el texto mismo.)

3. Trabajos sobre cuestiones especiales. Broder Christiansen, *Philosophie der Kunst*, 1909. K. Fiedler, *Schriften über Kunst*, 1913/14. M. Geiger, *Zugänge zur Aesthetik*, 1928. F. Kreis, *Die Autonomie des Aesthetischen in der neuren Philosophie*, 1922. R. Kroner, *Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit*, 1908. H. M. Lützeler, *Formen der Kunsterkenntnis*, 1924. W. Meckauer, *Wesenchafte Kunst*, 1920. R. Odebrecht, *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie*, 1. Bd, 1927. J. Volkelt, *Aesthetik des Tragischen*⁴, 1923. W. Ziegenfus, *Die phänomenologische Aesthetik*, 1928.

CAPÍTULO V

LOS PROBLEMAS DEL VALOR RELIGIOSO

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.

EL nombre de *filosofía de la religión* aparece próximamente hacia fines del siglo XVIII. Pero una gran parte de sus problemas han sido tratados repetidamente desde la antigüedad.

1. *Las direcciones capitales de la filosofía de la religión.*

Apenas hay una ciencia de la época moderna que se halle en tal oscuridad sobre su esencia como la filosofía de la religión. Por eso es difícil dar una sinopsis de sus variedades. Debemos empezar eliminando lo que decididamente no es filosofía de la religión; ante todo, la psicología de la religión y la ciencia de la religión, esta última en toda forma; también, por ejemplo, como ciencia comparada de las religiones. Entonces se logra la sinopsis, en cierta medida, si nos preguntamos *dónde* considerarán *fundada* la religión estas direcciones. Tres regiones se ofrecen tan sólo para semejante fundamentación. Primeramente, el reino interior del alma y lo trascendente, que aquí quiere decir: lo que no es este reino interior. Lo trascendente es, a su vez, doble: lo metafísico y la esfera de los valores. Según esto, se distinguen: la *filosofía inmanente de la religión* y la *filosofía trascendente de la religión*. Esta última se divide luego en la *filosofía metafísica de la religión* y la *filosofía axiológica* (1) *de la religión.*

(1) *Axiológico* (de *axios* = digno, valioso, en griego) es el adjetivo correspondiente al nombre de «teoría de los valores».

Entre unas y otras hay innumerables transiciones. No disputaré sobre a cuál pertenezca el uno o el otro de los investigadores nombrados. La pertenencia está determinada por razones filosóficas, de concepción del universo, confesionales y de otras clases. El materialista figurará, si es que habla para algo de religión, en la filosofía inmanente de la religión. El teísta pertenecerá a una de las otras direcciones. En la primera dirección se encontrará raramente un fenomenólogo, pero muy frecuentemente psicologistas. Ya se ve cómo también los métodos de la filosofía de la religión se dividen preponderantemente con arreglo a los tres tipos: en el primer tipo se vive; en el segundo, se conoce; en el tercero, se intuye.

a) *La filosofía inmanente de la religión* funda la religión en un *complejo de vivencias individual.* No hay nada que no haya sido alegado aquí ya como lugar de esta fundamentación: el sentimiento, las relaciones vitales, la fantasía, la voluntad primigenia, la neurosis, la aspiración sin fin, la aspiración a lo infinito, el anhelo de infinitud, la disensión con el mundo y la vida, la ficción y muchas más cosas. A veces se construye algo independiente del individuo o se interpreta el mundo en este sentido. Pero el acento recae siempre sobre lo que brota de las profundidades del alma.

A esta dirección pertenecen Comte, Feuerbach, Strauss, Schleiermacher (?), Herder, Natorp, Simmel, Vaihinger, Th. Ziegler, los pragmatistas como James y otros.

b) *La filosofía trascendente de la religión.* Siempre que la religión no está fundada ya en un complejo de vivencias individuales, tenemos una filosofía de la religión trascendente. Sus formas esenciales son, pues, estas dos.

α) *La filosofía metafísica de la religión.* Funda la religión en algo metafísico, que es designado como la sustancia, como el universo, como lo absoluto, como la voluntad universal, etc. En la designación no siempre se aparta de la filosofía de la religión inmanente. Pero aquí recae el acento sobre lo que hace frente al sujeto.

Todos los teólogos católicos han defendido la filosofía de la religión metafísica; de los protestantes, sólo una parte. Además, Spencer, Lotze, E. v. Harmann, Wundt, Scholz y otros.

β) *La fisiología axiológica de la religión.* Tan pronto como lo trascendente recibe en algún modo su fundamentación en las esferas del valor, tenemos esta última forma. Cierto que el valor

no es entendido siempre, e incluso las más de las veces, como nosotros lo hemos visto. Ni siquiera se habla siempre de un valor. Pero, o bien el fundamento efectivo lo constituye eso que nosotros hemos llamado las esferas del valor, o bien existe al menos una conciencia más o menos clara de que sin los valores no se comprende nada. Así sucede que se encuentren aquí filósofos de las más diversas direcciones y que parten de la moralidad, la belleza, el orden moral universal, la idea absoluta, la ley universal, el sentido y otras cosas semejantes. Naturalmente, hay también entre ellos quienes reconocen un valor de santidad peculiar.

Citemos de este grupo a Kant, Fichte, Hegel, Ritschl, Windelband, Rickert, Eucken, Dilthey, Troeltsch, Cohen, Lipps, Otto, Mehlis, Brunstäd.

De crítica, sólo unas breves palabras. Para todo aquel que sea capaz de ver en general las cosas espirituales es enteramente claro que la filosofía de la religión inmanente describe muchas cosas justas, a saber: los procesos psíquicos que pueden estar unidos con la vivencia religiosa; pero no da con esta vivencia religiosa específica. De un modo más convincente que toda crítica habla, sin embargo, la cosa misma.

2. *Ensayo de un bosquejo de filosofía de la religión.*

La filosofía de la religión es la investigación del fenómeno de la religión en su contenido total. En su contenido, es decir, el del fenómeno, *no* en el contenido *de la religión.* El contenido de la religión sólo nos interesa en cuanto tiene relaciones con el fenómeno; todo lo demás de ella nos es indiferente.

a) *La esencia de la religión.*

1. *Lo santo y lo no-santo.* En las vivencias religiosas aprehendemos algo *sui generis.* Vamos a llamarlo *lo santo* (y lo *no-santo)* y a intentar enumerar sus determinaciones ónticas *específicas.* Son éstas:

Lo santo es *absoluto.* En su "presencia" no hay ninguna duda,

nada a medias, nada relativo, ninguna contradicción, ningún subterfugio.

Lo santo es *perfecto*. En él no hay nada sin plenitud. No es nada a medias, nada inacabado, nada imperfecto. No le falta nada.

Lo santo es *misterio*. Reside más allá de todo lo que nosotros podemos comprender. Es *totalmente distinto de todo* lo demás que conocemos. Es *lo totalmente-otro*.

Lo santo es *inaccesible*. Está sideralmente alejado del hombre. No hay camino que lleve hasta él. Rechaza francamente. Erige delante de sí un límite infranqueable.

Lo santo es *majestad*. Es todopoderoso. Ante él es cualquier otro poder nada. Es *el* poder.

Lo santo es *enérgico*. Demanda, exige. Es mandato imperativo o prohibitivo.

Lo santo es *sublime*. Es supraterrenal. Está en rango por encima de todo lo terrenal.

Lo santo es *fascinante*. Atrae, seduce, embelesa, beatifica.

Para lo no-santo han de modificarse congruentemente los términos expresivos de las determinaciones. Así aparece, por ejemplo, en lugar de lo fascinante, lo horrífico, lo terrífico, lo demoníaco.

Esta enumeración ha de ser entendida justamente en varios respectos.

Primero. Los términos empleados no siempre expresan determinaciones ónticas inmediatas. Pero lo que designan se remonta a determinaciones ónticas.

Segundo. En toda vivencia no se aprehende a la vez todo esto. En una se presenta lo santo de un modo; en otra, de otro.

Tercero. Muchos hombres, ante todo el primitivo y el ingenuo, no aprehenden las determinaciones de lo santo con esta claridad, rigor y plenitud.

Cuarto. En las vivencias del primitivo no están separados, o no lo están claramente, lo santo y lo no-santo. Con frecuencia son adjudicadas notas de ambas clases al mismo objeto aprehendido.

El primero que ha hecho esta sistematización, a base de un extenso material cuidadosamente analizado, ha sido Rodolfo Otto. Pero en él, lo óntico está todavía demasiado expresado en la forma propia de las vivencias.

Vamos a intentar intuir ahora las determinaciones *genéricas* de

lo santo. Advierto de una vez para siempre que lo que decimos sólo de lo santo, en gracia a la sencillez, vale con las congruentes modificaciones también para lo no-santo.

2. *Lo santo como inmediato.* Lo santo es aprehendido inmediatamente. No es comprendido, ni concebido, ni conocido. Su realidad no es el resultado de un conocimiento, de un proceso intelectual. Todas estas cosas sólo son aquí rodeos. Es aprehendido tan simple o inmediatamente como aprehendo el amarillo de una flor.

3. *Lo santo como original.* Lo santo no es reductible a nada conocido. No puede comprenderse por medio de otra cosa que sea ya propiedad nuestra. Es algo nuevo, algo específico, algo para sí.

4. *Lo santo como objetivo.* Lo santo posee realidad. Es algo extraño a nosotros, que se nos enfrenta como independiente. No es ningún producto de la fantasía, del deseo, del impulso, de la tendencia. Se alza frente a nosotros como algo en sí, como algo de naturaleza peculiar, como algo con esencia propia.

5. *Lo santo como supraindividual.* Lo santo no es santo para alguien. Sus determinaciones ónticas indican con toda la claridad deseable que es absolutamente independiente del individuo. Es santo en sí, por tanto, también aun cuando no fuese aprehendido por nadie. No necesita en absoluto de los individuos para su realidad.

6. *Lo santo como valor*. Puedo, a buen seguro, dejar al lector ponerse en claro, apoyándose en disquisiciones anteriores, que nada que *sea* puede ser santo o no-santo. De nuevo tropezamos, pues, aquí con algo que en su íntima esencia, en su forma de realidad reside igualmente más allá de todo lo que es, pero que, no obstante, se encuentra tan enlazado por lo que es, que también a lo que es cabe llamar santo en sentido impropio.

Las otras determinaciones genéricas de los valores pueden mostrarse aquí análogamente. Por eso está permitido también ahora el raciocinio de analogía, que concluye que estos valores son necesariamente reales. Una señal decisiva de la necesidad de su realidad reside ya en las determinaciones ónticas específicas.

La aprehensión de lo santo es el núcleo de la religión. Antes de considerar esto, puede seguir todavía una digresión que muestra lo santo en otra forma y que acaso lo haga más accesible a alguno para el cual haya sido demasiado sutil nuestro apelar a la intuición.

7. *La religión primitiva y lo santo.* Para comprender esta forma necesitamos llamar en nuestro auxilio a dos ciencias. Primero, a la psicología de la evolución. Ella nos ha acercado por primera vez a la vida psíquica del primitivo y a su explicación psicológica. Por otra parte, a la ciencia comparada de las religiones. Esta ha empezado a recoger y a trabajar de un modo definido la muchedumbre casi inabarcable de hechos que presenta la historia de la religión. Persigue los distintos fenómenos religiosos en sus formas a través de todas las religiones y muestra las concordancias y las diferencias.

Consideremos los resultados en cuanto conciernen al primitivo.

El primitivo vive en una realidad totalmente distinta de la nuestra. En él no están separados, o no lo están aún tan totalmente como en nosotros, los procesos psíquicos. Percepciones, sentimientos, representaciones, procesos volitivos se funden más o menos en una sola cosa. Tampoco están diferenciadas aún las percepciones de los distintos sentidos. El oír, el ver, el oler es vivido con frecuencia sólo como un tener algo. La consecuencia de esta estructura psíquica es un mundo maravilloso. Lo que es representado, sentido, querido, es visto inmediatamente en la misma realidad en que residen las cosas de nuestro mundo exterior. El mundo de los sueños, el mundo de la fantasía, el mundo del juego son exactamente tan reales como el mundo de las cosas. Y éstas tienen tristeza, fuerza, obstinación, etc., como propiedades, del mismo modo que tienen como propiedades el rojo, el tamaño, etc. Las visiones son tan reales como los prójimos. Las palabras, las canciones, los números, etcétera, son cosas que pertenecen al hombre, como los vestidos y las hachas; son cosas o propiedades de las cosas. El mundo es plástico. Una cosa puede ser aquí esta cosa; en otro lugar, otra cosa. Un hombre puede ser al par hombre y tigre. Al yo pertenece también lo que es de su propiedad. Estas pocas palabras sólo pueden dar, naturalmente, un primer atisbo de cuán heterogénea es la realidad del primitivo, respecto de la nuestra.

Ahora bien, esta realidad todavía no es la realidad entera del primitivo. Está, por el contrario, incluída en una realidad superior: la realidad mágica o—uso aquí la palabra sin reparos—la realidad santa. Esta realidad santa lo abarca y lo penetra todo. Nada sucede ya por acaso. Todo recibe otro sentido. La desgracia, la

muerte, el éxito en la caza, etc., es algo querido. El hombre está en misteriosa unión con su contorno entero, con la tierra, con el animal y con la planta. En esta realidad existen e imperan fuerzas nuevas, extraordinarias, misteriosas, que no hay en la otra. Aquí son las cosas santas y no-santas. Ahora hay fetiches y amuletos. Ahora pueden las montañas, las piedras, los árboles, los animales, los lugares, los tiempos, las palabras, las acciones, los hombres, las colectividades, ser santos y no-santos. Aquí está una auténtica mística en su terreno. Para recibir una impresión justa del conjunto, debe el lector leer por sí mismo una exposición de este modo de ver, como la que, por ejemplo, hace muy bien *van der Leeuw*.

Pues bien, todo este complejo no nos enseña meramente que en el primitivo vive la conciencia de dos mundos—uno profano, natural, y otro santo, sobrenatural—, sino que *el complejo mismo sólo puede ser como es, porque se unen auténticas aprehensiones de lo santo con la realidad primitiva.* Ambos factores tienen que haber cooperado. Uno solo no explica nada. La psicología sólo puede conducirnos hasta el umbral del mundo mágico; no más allá. Puede enseñar cómo el mundo del primitivo, por virtud de la estructura psíquica de éste, es tal que puede ser abrazado y absorbido por el mundo mágico. Tratándose del mundo de la ciencia natural, que es el del hombre culto de hoy, ello sería imposible. Pero con esto se ha agotado por completo la capacidad explicativa de la psicología. No hay psicología que pueda explicar por qué esta piedra es santa y aquélla no, por qué este lugar es *tabú* y aquél no. Todos los intentos de una interpretación semejante sustituyen santo por otra cosa: importante, significativo, peligroso, etc. Todo esto es muy hermoso, pero no es precisamente *santo.* Cuando aún se conocía poco el complejo caracterizado, no se podía rechazar la interpretación psicológica apoyándose en el tipo de estas cosas. Pero hoy se ve en cierto grado claramente que la psicología sólo puede suministrar a este respecto lo que está fundado en la estructura psíquica del primitivo, pero no puede llevarnos hasta ese algo *sui generis* que hay además. Quien quiera aún hoy, como antaño Wundt, derivar la religión de la fe en los magos y en los demonios, no tiene ojos para ver.

8. *La estructura de la esfera de los valores religiosos.* Las expresiones *ser-santo* y *ser-no-santo* significan las formas de realidad de los valores religiosos.

Por desgracia, sabemos todavía muy poco sobre la estructura de esta esfera. Por las notas que al comienzo hemos encontrado en lo santo podemos vislumbrar que encierra un conjunto de valores. Estas notas aluden a valores específicos.

Conocemos del modo más preciso una de las parejas de valores religiosos: la pareja *gracia-pecado.* La gracia es el valor positivo; el pecado, el correspondiente valor negativo. Sólo es necesario distinguir exactamente entre el pecado y la acción pecaminosa. El pecado es el valor; al acción pecaminosa es la acción que cae bajo este valor, que es afectada por él. Con esto queda resuelto el problema de qué tipo de objeto es el pecado, que en la Edad Media fué ya planteado y erróneamente respondido con auxilio del esquema sustancia-accidente.

La *mística* alude a otro grupo de valores religiosos, a lo que parece más central; a un grupo en que cesa el humano conocer, en que fracasan todas las categorías, en que ya no existe el *yo,* ni, por tanto, tampoco el *tú (Oh tú yo,* se dice en una plegaria mística), en que empieza el más profundo de los misterios, en que lo santo es *lo totalmente-otro* en el sentido más literal, en que el ser del hombre se transmuta, por decirlo así, en otro ser. Acaso podría indicarse la estructura óntica con la expresión *valores del ser poseso* (en que se conserva, de intento, el matiz de la polaridad), sin que con ello quede la estructura caracterizada en su mínimo detalle. Posiblemente, éste es también el lugar del más profundo valor *religioso,* el del *amor,* en el sentido de un valor de ser que quiere el ser, de un valor de realización, al que se opondría polarmente un valor de aniquilación.

Partiendo de la esfera de los valores religiosos han de recibir también su sentido, al menos en parte, conceptos como los de *culpa, arrepentimiento, salvación.*

9. *Los valores religiosos y el hombre.* ¿Qué relaciones tienen con el hombre los valores mostrados de lo santo y lo no-santo?

En primer término, piden estos valores, como todos los valores, una toma de posición por parte del hombre. Respuestas a los valores positivos son, verbigracia, la veneración, la esperanza, la devoción, el estupor, el sentimiento de ser criatura, la indignidad, etcétera. En el valor negativo, los respectivamente opuestos.

Luego poseen estos valores un específico carácter de exigencia. Piden del hombre que se santifique y no se insantifique, que se

someta a ellos en su vida y en sí mismo. Ellos lo abrazan todo. Lo exigen todo del hombre. No hay nada de lo que pertenece a éste que no deba ser afectado por ellos. Abarcan también, pues, el deferir a las exigencias de los demás valores.

Si el hombre consiente, le instalan en un orden superior. Los valores de la santidad le dan una nobleza, una dignidad y le *santifican*—la *deificatio* de la Edad Media—. Y todo lo que ayude a mantener este orden, todo lo que es elevado a este orden a través del hombre y con él, por decirlo así, recibe un carácter *sagrado*, queda *ungido*. De los valores de la no-santidad vale respectivamente lo contrario.

10. *La religión*. El hombre que se somete y somete su vida a los valores de la santidad, tiene religión.

Sin embargo, en esta definición no es todavía claramente visible una nota característica de la auténtica religión. Sin duda alguna, los hombres han empezado por aprehender solamente los valores de la santidad. Por eso dijo Max Müller: "Los hombres han conocido lo divino antes de conocer a Dios." Pero en los valores mismos de la santidad hay algo que condujo más allá. Los valores exigen, piden sumisión, entrega plena y absoluta. Esto sólo puede hacerlo una persona. También fuera de esto hay mucha alusión a algo personal en la estructura de estos valores. Inaccesible, perfecto, sublime, sólo puede serlo en el fondo una persona, nunca una cosa. Lo personal está fundado en la esencia de estos valores. Es, por tanto, una ley esencial la que dice: *toda religión es religión personal.*

Naturalmente, los primitivos no han hecho nunca esta reflexión. En general, no hacen ninguna reflexión, sino que sienten lo personal con el infalible instinto de almas que están más cercanas a lo divino que nosotros. Llámese, si se quiere, al mero someterse a los valores de la santidad una prerreligión; en ella reside el capullo de la auténtica religión. Este capullo tenía que dar la flor de la religión personal. Religión existe allí y sólo allí donde el hombre dice *Tú* a algo sobrehumano, en el sentido de los valores religiosos. En el primitivo toma lo personal todas las formas primitivas posibles. Pero toda esta gigantesca abundancia de su realidad religiosa es una única prueba contundente de la fundamentación óntico-estructural de lo personal.

11. *La oración y el culto.* Cuando el decir Tú es un hablar con

lo personal, tenemos la *oración*. Las formas en que lo personal es venerado son el *culto*. La oración es el lenguaje; el culto, el simbolismo de las respuestas a los valores. Cabría comprender ambas cosas en una, pues el culto es la oración sin palabras. Ambas forman un cuerpo, cuya alma es la religión. Si desaparece el alma, sólo tenemos formas muertas, pétreas. Hay que guardarse de considerar estas formas muertas como religión. La relación entre la religión y el culto necesitaría ser investigada aún más exactamente.

12. *El origen de la religión*. La cuestión del origen de la religión está resuelta por sí misma en nuestra exposición. El origen no reside ni en el pensamiento, ni en el sentimiento, sino en la intuición de los valores religiosos. En torno a esta intuición se deposita, naturalmente, una infinita muchedumbre de influencias de toda especie, que ya hemos indicado en parte.

13. *La verdad de la religión*. Después de todo esto no tiene sentido la cuestión de la verdad de la religión. La verdad reside sólo en el pensamiento y en ninguna otra parte. En la religión hay meramente diferencias de *autenticidad* y de *profundidad*. La autenticidad concierne a la cercanía a los valores religiosos. La profundidad se refiere al modo como el hombre defiere a las exigencias de los valores.

b) *Lo Absoluto.*

Por nuestros propios pasos hemos sido conducidos al segundo gran problema de la filosofía de la religión: la definición de lo Absoluto, partiendo de la esencia de la religión.

1. *La realidad de lo Absoluto*. Toda religión cree en algo Absoluto, cualquiera que él sea. *Tiene* que ser así, pues la religión sólo es algo en relación a este Absoluto, está fundada en un Absoluto.

Ontológicamente se confirma para nosotros la realidad de lo Absoluto, en este sentido, por estas dos razones: primera, por el absolutismo del tipo del valor en general, y segunda, por el específico carácter de absolutismo que tienen los valores de la santidad.

2. *La personalidad de lo Absoluto*. Ya antes hemos visto que la personalidad de lo Absoluto está fundada ontológicamente en la estructura de los valores de la santidad.

3. *La unicidad de lo Absoluto*. Lo Absoluto tiene que ser úni-

co. La admisión de varios Absolutos es en sí un contrasentido: de varios "Absolutos", ninguno sería absoluto.

Con intención no he hablado expresamente de *un* Absoluto. Pues en esto hay una numeración y cuantificoación, que está en oposición a la unicidad esencialmente necesaria de lo Absoluto.

4. *Las restantes notas de lo Absoluto.* Es menester adjudicar a lo Absoluto todas las determinaciones a que apuntan las notas de los valores de la santidad.

5. *El concepto objetivo de lo Absoluto.* Con lo anterior no se ha encontrado todavía la expresión para el concepto objetivo de lo Absoluto. Me limito a algunas indicaciones. Seguro es, ante todo, que los valores, a causa de la necesidad de su ser-reales, necesitan estar fundados de algún modo en el centro de lo Absoluto. Por eso era en sí una idea justificada de San Agustín la de fundar sobre la eternidad y la necesidad de las verdades (los pensamientos) una prueba de la existencia de Dios. Sin embargo, con esto no se ha dicho para nada que lo Absoluto pueda ser totalmente comprendido por medio del valor. Parece, por el contrario, posible y necesario ir más allá. Sólo una cosa es de observar: no debe aplicarse a lo Absoluto ningún tipo de objeto que contradiga su esencia.

La teoría de lo Absoluto necesitaría, naturalmente, ser desarrollada de un modo aún mucho más profundo desde los puntos de vista crítico y positivo. Yo sólo he querido hacer aquí algunas referencias a lo que pueden decirnos sobre él los valores de la santidad.

c) *Los sistemas del pensamiento religioso.*

1. *La religión y el pensamiento religioso.* Lo que en los últimos números tenemos delante de nosotros es pensamiento sobre las cosas religiosas o, como prefiero decir brevemente, pensamiento religioso.

Hay que distinguir cuidadosamente de la religión el pensamiento religioso. Ambos tienen el mismo punto de partida último, originario: la aprehensión de los valores religiosos. Pero a partir de aquí, camina cada uno por su lado y son dentro de muy amplios límites independientes, más aún, se contradicen no raras veces. Puede observarse en ocasiones cómo las nubes de las diversas capas del aire poseen movimientos hasta de direcciones opuestas.

De un modo análogo se comportan la religión y el pensamiento religioso.

Si unimos esto con nuestra definición de la esencia de la religión, todo ello nos obliga a hacer esta afirmación: *no hay religiones, sino sólo una religión.* Toda diversidad esencial radica en la forma dada a la religión por el pensamiento. Naturalmente, su tinte se comunica desde éste a la actividad religiosa. El cristianismo, el budismo, el panteísmo, etc., no son religiosos, sino doctrinas religiosas (el budismo acaso ni esto siquiera). Por debajo de toda la pintoresca multiplicidad del pensamiento, de las fórmulas y de los cultos, ha peregrinado la religión sobre la Tierra en la grande y única forma originaria: el decir Tú a algo sobrehumano y supraterrenal.

2. *Los conflictos entre la religión y el pensamiento religioso.* Ya se aludió anteriormente a estos conflictos. El budismo no posee un pensamiento religioso maduro y es en lo capital una concepción de la vida. No conoce ni define ningún dios. No obstante, pueden los budistas tener una auténtica religión, sólo con que tomen la posición del Tú. La posibilidad de tomarla radica, por lo demás, aun en el propio budismo, a saber: primero, en la doctrina del Nirvana, que no es precisamente la Nada, sino un misterio positivo y la suprema realidad, y luego en la veneración de Buda. El panteísmo niega un dios distinto del mundo y personal. Esto no impide que el panteísta se halle en el auténtico acto religioso frente a lo Absoluto como algo personal. El cristianismo es la doctrina del Dios personal. Pero de esto no se sigue en lo más mínimo que todos los cristianos tengan religión.

No es, pues, exacto que la religión sea la manifestación de la doctrina religiosa en la vida. El primado corresponde a la religión. Pues en ella se revela lo santo sin intermediarios. Todo pensamiento es secundario, es siempre *pensamiento sobre* algo. El pensamiento religioso ha vivido de la religión y de ella vivirá siempre, no a la inversa. Por grande que sea la divergencia de los hombres en el pensamiento, en la vivencia religiosa se hallan todos dentro de la misma esfera. En ninguna de las contiendas religiosas del mundo desempeña el papel capital el pensamiento, sino la aprehensión del valor. Los valores que impulsan la historia son, ante todo, los religiosos. Y no carece enteramente de razón aquel que ha dicho que el cristianismo acaso hubiese podido impedir la gran

guerra, si hubiese concedido menos valor a las doctrinas religiosas y más valor a la religión de sus fieles.

3. *La evolución de la religión.* Es necesario, según esto, separar la cuestión de la evolución de la religión y la cuestión de la evolución de las doctrinas religiosas. Ante todo, algo sobre la primera cuestión. La evolución de la religión descansa en lo siguiente:

a) La vivencia primitiva del mundo remite lentamente y pasa a ser la nuestra, mediante la diferenciación del alma.

b) Se separan cada vez más claramente los valores religiosos de los restantes valores.

c) Se ven cada vez mejor los valores religiosos en su multiplicidad y en su estructura específica. El conjunto de valores que se intuye es muy diverso. En el budismo operan, ante todo, los valores enlazados con la mística, con la salvación, con la muerte. Una gran superioridad del cristianismo es la de que en él ha venido a tener expresión la más vasta multiplicidad de valores religiosos que hasta hoy es posible a los hombres intuir.

d) El pensamiento religioso adquiere cada vez más influencia. Se convierte incluso en un sucedáneo de la religión, la intuición de los valores remite y se torna rara. El pensamiento religioso desempeña en ocasiones un papel análogo al del reino del deber en las relaciones entre el hombre y la esfera de los valores éticos. Toda la religiosidad de muchos hombres se reduce a que creen pensamientos religiosos.

e) La intuición no-sensible. como un medio de acercarse a las realidades, es cada vez menos conocida y practicada, porque el pensamiento lo sofoca todo. Es literalmente cierto que el primitivo está más cerca de Dios que nosotros. Por la misma razón, también el niño. Los demás nos hemos vuelto demasiado intelectualistas. En este sentido es el pensamiento el enemigo de la religión.

4. *La evolución del pensamiento religioso.* El pensamiento religioso ha seguido en lo capital dos caminos:

a) Negar la trascendencia de Dios. A esto va unido por necesidad esencial una esfumación y abolición del yo. Esta forma es el panteísmo.

b) Afirmar la trascendencia de Dios. De esto emana la exaltación y una elevada estimacion del yo. El camino desemboca en el politeísmo, el monoteísmo, etc.

El pensamiento religioso parte, naturalmente, de la vivencia de

los valores religiosos. Su multiplicidad ha nacido en parte de una intuición y una interpretación intelectual parciales de las estructuras ónticas de los valores.

La tarea restante de la filosofía de la religión consiste en la investigación de los sistemas del pensamiento religioso. Aquí (y, naturalmente, en la teoría de lo Absoluto) es *justificada y necesaria la cuestión de la verdad.* Sólo es necesario tener cuidadosamente a la vista que se trata de filosofía y no debe admitirse nada que contradiga el carácter científico de ésta.

Problemas.

1. Analizar y valorar desde nuestros puntos de vista las teorías sobre el origen de la religión. 2. Intente el lector determinar *a priori* cómo se cruzan las direcciones filosóficas del realismo y el idealismo en sentido metafísico y gnoseológico con las direcciones filosófico-religiosas, y si es posible descubrir leyes esenciales en ello. 3. Denominar y caracterizar (si es posible), con arreglo a las notas de lo santo, los valores respectivos. 4. En la evolución de los sistemas del pensamiento religioso. ¿hasta qué punto está fundada la esfumación del yo en la esencia de la inmanencia, la exaltación del yo en la esencia de la trascendencia? 5. ¿Qué conflictos pueden surgir entre la religión y el culto? 6. Según nuestras consideraciones, tiene el *pecado* un sentido religioso, no ético. ¿Cómo sucede entonces que las realizaciones de los valores éticos negativos sean acciones pecaminosas? Rectifique y complete el lector las consideraciones, en su núcleo justas, de Otto *(Aufsätze...,* p. 179-186) sobre esta cuestión. 7. Intente el lector comprender el problema polar de esta última cuestión: la relación entre la gracia y el cumplimiento de los valores éticos positivos.

BIBLIOGRAFÍA.—1. Historia de la filosofía de la religión. K. Kesseler, *Das problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie,* 1917. O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie*[3], 1. *Bd, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart,* 1893.

2. Exposiciones sistemáticas. E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie,* 1927 *(Handb. d. Phil. heraug, v. Baeumler u. Schröter,* Abt. II y aparte). Fr. Brunstäd, *Die Idee der Religion,* 1922. K. Dunkmann, *Religionsphilosophie,* 1917. H. Getzeny,

Vom Reich der Werte, 1925. A. Görland, *Religionsphilosophie*, 1923. O Gründler, *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, Revista de Occidente. H. Höffding, *Religionsphilosophie*, 1901. R. Jelke, *Religionsphilosophie*, 1927. K. Kesseler, *Religionsphilosophie*, 1927. G. Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, 1917. O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie*[3]. 2. Bd, *Genetisch-spekulative Religionsphilosophie*, 1896. E. Przywara, *Religionsphilosophie Katolischer Theologie*, 1927 *(Handb. d. Phil. herausg. v. Baeumler u. Schröter* y aparte). H. Scholz, *Religionsphilosophie*[2], 1922. J. P. Steffes, *Religionsphilosophie*, 1925. H. Straubinger, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 1929. G. Wunderle, *Grunzüge der Religionsphilosophie*[2], 1924. G. Wobbermin, *Das Wesen der Religion*[2], 1925. (Además de la obra Przywara, defienden también el punto de vista católico las de Steffes y Wunderle. Estas y las demás exposiciones sistemáticas son las que principalmente justifican el juicio emitido por el autor en la frase inicial del capítulo sobre las direcciones capitales de la filosofía de la religión.)

3. Trabajos sobre cuestiones especiales. O. Bauofer, *Das Metareligiöse*, 1930. K. Beth, *Religion und Magie*[2], 1927. J. Cohn, *Religion und Kulturwerte*, 1914; *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*, 1914. Fr. Heiler, *Das Gebet*[5], 1923. J. Heiler, *Das Absolute*, 1921. J. Hessen, *Der augustinische Gottesbeweis*, 1920. H. Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930 *(Philosophische Forschungberichte*, Heft 3). Fr. Münch, *Erlebnis und Geltung*, 1913. W. Mundle. *Die religiösen Erlebnisse*, 1921. K. Oesterreich, *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem*, 1915. R. Otto, *Lo santo*, *Revista de Occidente.—Aufsäze das Numinose betreffend*[4], 1929. G. Pick. *Die Uebergegensätzlickeit der Werte*, 1921. E. Przywara, *Religionsbergrüundung (Newmann-Scheler)*, 1923. M. Reischsle, *Werturteile und Glaubensurteile*, 1900. B. Rosenmüller, *Gott un die Welt der Ideen*, 1923. M. Scheler, *Von Ewigen im Menschen*[2], 1923. K. Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen*, 1925. E. Underhill, *Mystik*, 1927. G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, 1923. W. Windelband, *Das Heilige*, 1916. R. Winkler, *Phänomenologie und Religion*, 1921.

4. Ciencia comparada de las religiones y psicología de la evolución. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Bd,

1925. E. Lehmann, *Erscheinungs-und Ideenwelt der Religion (Lehrbuch der Religionsgeschichte'*, 1. Bd, 1925). G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänontenologie der Religion*, 1925. H. Werner, *Einführung in die Eentwicklungspsychologie*, 1926.

CAPÍTULO VI

LOS PROBLEMAS DE LOS OBJETOS SUPRASENSIBLES

METAFÍSICA

REUNIMOS los problemas más generales y los tratamos como *Metafísica general* en oposición a la *Metafísica especial.*

I. METAFÍSICA GENERAL.

1. *La necesidad y el concepto de la metafísica.*

1. *La palabra metafísica.* La palabra *metafísica* debe a una rara circunstancia su formación. Los comentaristas de Aristóteles pusieron en orden las obras de éste y, al hacerlo, colocaron detrás de las obras científico-naturales las investigaciones más generales de Aristóteles. Las obras científico-naturales llevaban este título: τά φυσικά (ta fysiká = las cosas naturales); como aquellas otras seguían a éstas, las llamaron τά μετά τά φυσικά (ta metá ta fysiká = las cosas detrás de las cosas naturales). Más tarde salió de esta denominación la forma latinizada *metaphysica.* Si se entiende por lo física la naturaleza y se toma μετά en sentido traslaticio, la denominación, entendida en un principio de un modo puramente extrínseco, da en el sentido profundo de la ciencia que nos interesa ahora.

2. *Las formas históricas de la metafísica.* La palabra metafísica no es una palabra unívoca. El uno entiende por ella esto; el otro, aquello. Yo tengo la convicción de que en particular muchos cultivadores de la ciencia natural que usan la palabra (por ejemplo. Ernesto Mach y sus secuaces) no unen absolutamente ningún

sentido con ella, sino que la metafísica es para ellos algo así como lo que es para los niños pequeños el coco. Si prescindimos de esta metafísica-coco, todas las metafísicas del mundo pueden resumirse en tres grupos. Cabe distinguir una *metafísica de la integridad*, una *metafísica de la concepción del universo*, y una *metafísica de la esencia*. A estos tres grupos corresponden tres motivos diversos de la metafísica:

a) *Metafísica de la integridad.* Entiende por metafísica una ciencia que da un conocimiento del universo lo más íntegro posible, que recoge en un todo los resultados generales de todas las ciencias.

b) *Metafísica de la concepción del universo.* En ella se identifica la metafísica con la concepción del universo. Esta puede ser entendida, a su vez, en los más varios sentidos: desde el mísero sentido de una síntesis y un complemento de las partes integrantes del saber especial, hasta el sentido de una especulación de alto vuelo sobre los problemas más profundos que han movido a la humanidad.

c) *Metafísica de la esencia.* Busca en algún modo la esencia del universo, la raíz del ser, lo interior del mundo, los principios del ser, los fundamentos de las cosas.

Ninguna de estas formas ha aparecido en la historia con toda su pureza. Las metafísicas efectivamente existentes son tipos mixtos en que, a la vez, entran siempre otras cosas. La metafísica de la integridad puede encontrarse relativamente con la mayor pureza en ciertos positivistas, por ejemplo, en Heymans. La metafísica de la concepción del universo se nos presenta en todos los grandes filósofos y en la mayor parte de los casos en que hoy se habla de metafísica. Aristóteles quiso hacer una metafísica de la esencia, y es quien ha alcanzado relativamente mejor su objetivo; pero totalmente no lo ha logrado.

Ahora bien; no es difícil comprender que las dos primeras formas no tienen justificación. La metafísica de la integridad no puede tener pretensión alguna de poseer un carácter científico. Es, en efecto, una simple repetición de lo que ya han dicho las demás ciencias. Si la metafísica sólo fuese en realidad esto, no sería merecedora de que se pensase seriamente en ella. La metafísica de la integridad, que existe de hecho, sólo vive porque es más que una metafísica de la integridad. Por otra parte, la concepción

del universo no es una ciencia, como veremos más adelante.

Sólo queda, pues, la metafísica de la esencia. La *expresión*, digamos ante todo, no es justa. Pues toda ciencia investiga la esencia de sus objetos. Esto aparte, se han incluído en ella muchas cosas que no le pertenecen. Pero si se prescinde de todo esto, da por su sentido en lo justo. Nosotros vamos a intentar llegar a un territorio al que se da con razón el nombre de *metafísica*, y ver luego si esta metafísica es del tipo de la metafísica de la esencia.

¿Cuál es la situación de estas cosas hoy?

Hoy se habla aquí y allá de una resurrección de la metafísica. Pero. aun prescindiendo del banderín periodístico, no hay nada de esto. La verdadera metafísica no estuvo nunca muerta, y, por ende, tampoco necesita resucitar. Se limitaba a estar totalmente embebida en la concepción del universo. La transformación que hoy se está llevando a cabo es, pues, doble. Por una parte, ha crecido el interés por la concepción del universo. Esto es así ya en cuanto sus problemas han conquistado la plenitud de sus derechos, y son ardorosamente discutidos en los círculos más serios del pensamiento, como en cuanto que la concepción del universo misma se está convirtiendo ahora en un problema. Por otra parte, existe la tendencia a desligar de la concepción del universo los problemas metafísico-científicos y a mostrar que, a pesar de todos sus profundos nexos con la concepción del universo, pertenecen a un territorio autónomo. En la dirección de esta tendencia se mueven también nuestras consideraciones.

3. *El mundo fenomenológico.* Partimos del mundo fenomenológico. En el fondo ya le conocemos. Es el mundo de los objetos sensibles, sólo que visto bajo un aspecto especial. Este mundo es patentemente, y prescindiendo de insignificantes diferencias, percibido por todos de igual modo, dado a todos de igual modo. Todas las posiciones teoréticas resultan inesenciales y por completo indiferentes ante este modo de darse. Si el uno tiene este mundo por el contenido de su conciencia, si el otro lo declara independiente de la suya, nada de todo ello nos importa aquí. Ambos están delante de una casa. La casa es dada a ambos como un objeto que se encuentra fuera de ellos, que es totalmente independiente de su yo, que está construído con determinado material y que posee este tamaño y forma. ¿Es que no ven todos los hombres de igual modo cómo se levantan los árboles ahí fuera, cómo van los hombres a

paseo, cómo vuelan los pájaros y cómo marchan los ferrocarriles? ¿Es que de noche no caen de los árboles las hojas, y no siguen las estrellas su silenciosa ruta, de igual modo para todos? ¿Es que la corriente eléctrica no calienta para todos de igual modo el alambre por el que corre? ¿Es que un materialista vive un sentimiento de amor como un girar de electrones o como otro proceso físico? No, lo más mínimo; lo vive de igual suerte que todos los hombres. En este mundo de los objetos sensibles tenemos, pues, algo que existe para todos con la misma brutal presencia.

Este mundo no es, pues, absolutatmente nada esquemático, nada teórico, nada místico. Es el mundo de la vida ordinaria. Es absolutamente falso decir del hombre de la vida ordinaria que es realista ingenuo. No lo es, como tampoco idealista, ni ninguna otra cosa terminada en *ista*. Todas estas cosas son posiciones del pensamiento. En ellas se está frente al mundo teoréticamente, y además teorético-metafísicamente. Pero el hombre de la vida ordinaria no está, en absoluto, teoréticamente frente al mundo. Este existe para él simplemente, y él trabaja y crea en él, y para ello no necesita teoretizar. Este mundo es también el del cultivador de la ciencia natural. En él trabaja éste a su modo. Al buscar en él lo general por interés por lo individual, está frente a él también teoréticamente, como es natural, pero teorético-científicamente. Esto quiere decir: el científico no se sale nunca de la esfera de este mundo; y no se sale, simplemente porque no está en situación de hacerlo. Todo cuanto él busca y encuentra, reside necesariamente en este mundo, porque su problema consiste en recoger lo individual de este mundo en lo general de las leyes. El científico busca las determinaciones y las conexiones generales de este mundo.

No es una extralimitación, sino tan sólo una transformación de la imagen de este mundo, lo que hace el científico cuando habla de electrones, protones, masa hereditaria, cromosomas X, procesos básicos en la retina, psiquismo inconsciente, etc. Quien habla de protones o de paquetes de ondas en el campo electromagnético, no habla el lenguaje de la metafísica. Cómo hablaría la metafísica sobre estas cosas, hemos de verlo luego. Todos éstos son objetos dados mediatamente para interpretar lo inmediatamente dado.

Los más de los pensadores no son capaces de concebir este mundo si no es metafísicamente de algún modo, ya realista, ya idealista. No consiguen salir del plano de estas posiciones metafí-

sicas. Pero es necesario dar de una vez el salto más allá de este plano del conocimiento y comprender que antes de estos mundos metafísicos hay otro mundo, un mundo que es igual para todas estas posiciones, que todas ellas necesitan reconocer, del que todas ellas necesitan partir expresa o tácitamente y al que todas ellas necesitan volver de nuevo. Es desde este *mundo premetafísico* desde donde se llega a una posición del plano metafísico. *Por este mundo premetafísico existen todas las posiciones metafísicas.* No habría metafísica si no hubiese un mundo premetafísico. Este mundo es dado a todos igualmente, y es en la metafísica interpretado diversamente.

Primero, para expresar esta fuerza de su presencia, y segundo, para expresar la oposición a lo metafísico, llamamos a este mundo el *mundo fenomenológico.*

4. *La experimentabilidad radical de este mundo.* Como una determinación más de este mundo encontramos la de que es experimentable por principio. La experiencia está entendida aquí en el sentido que hemos fijado en la *Teoría del Conocimiento.* Ahora bien, el lector no debe entender mal mi afirmación.

Yo no afirmo que todos los objetos de este mundo sean experimentados. Esto no acontecerá probablemente nunca. Pero tampoco importa. Todos ellos caen, como consecuencia de su estructura, en el dominio de la experiencia posible.

Tampoco afirmo que todos los juicios de la ciencia natural sean simples juicios de hechos. Ya la experiencia es más; las leyes son algo totalmente distinto. Y nada se diga de la teoría, que con frecuencia nos lleva a una distancia sideral de la experiencia. Pero —y éste es el punto importante—todo esto ha de partir necesariamente de la experiencia y ha de terminar necesariamente en ella. Principio y fin, ambas cosas residen en la experiencia. Lo que hay entre ellas es sólo un medio para el fin. Todo esto es la más directa consecuencia del sentido de la ciencia natural, sobre el que ya hablamos anteriormente.

Tampoco afirmo, por último, que la ontología tenga nada que ver con los juicios de experiencia. Lo que ella busca son las relaciones ónticas, las cuales no se pueden experimentar, sino que necesitan simplemente intuir. Pero—y esto es aquí lo decisivo—éstas son relaciones dentro de un mundo por principio experimentable.

Pienso que con esto habrá quedado claro el sentido de la experimentabilidad por principio.

5. *El paso a un nuevo reino.* ¿Hemos llegado al término? ¿Es lo que la ciencia natural y la ontología pueden decirnos sobre este mundo, todo lo que cabe decir sobre él? ¿Es ésta la última palabra, la concluyente, la definitiva?

¿O será necesario seguir todavía preguntando? En efecto, así es realmente. Es necesario hacer todavía esta pregunta: ¿qué hay de inexperimentable por principio en el fondo de este mundo experimentable por principio?

Aclarémonos, ante todo, el sentido de la pregunta, refiriéndonos a un problema determinado.

Hemos visto, de pasada, anteriormente que el sector del mundo fenomenológico, que representa el llamado mundo exterior, es algo independiente del *yo.* El mundo exterior *no* es independiente del *hombre.* El hombre puede, por ejemplo, hacer añicos una vasija con el hacha. Pero es plenamente independiente del yo. Yo puedo desear intensamente poseer un auto, pero no lo tendré sólo por ello. Y de esto se trata. Esta independiencia es *dada* de un modo inmediato. Su existencia es un hecho innegable que sólo un demente podría discutir. Pero hay al lado de ésta una independencia respecto del yo, de una naturaleza totalmente distinta. La llamaremos la independencia *absoluta.* Su contrapolo, la dependencia absoluta, se define así: B es absolutamente dependiente de A, si B existe porque A existe y si B no existe porque A no existe. B es, pues, absolutamente independiente de A, si existe siendo indiferente que A exista o no. Aplicando esto a nuestro problema del mundo, esta independiencia absoluta es la aludida en esta pregunta: ¿existiría el mundo si no hubiese ningún ser vivo?

Sólo hay dos respuestas posibles a esta pregunta: sí y no. Sí: el mundo existiría aun cuando no hubiese ningún ser vivo. No: el mundo no existiría si no hubiese ningún ser vivo. La primera respuesta la da el *realismo metafísico*; la segunda, el *idealismo metafísico.* El idealismo metafísico considera, pues, el mundo sólo como un contenido del mundo psíquico interior de los seres vivos. ¿Qué respuesta tiene razón? Nos es del todo indiferente, por el momento.

Pero no es indiferente otra cosa. El lector ha de comprender que con esta pregunta tocamos un reino totalmente nuevo, que

con ella abrimos las puertas de un territorio completamente nuevo. ¿Hasta qué punto roza esta pregunta con algo inexperimentable por principio? Caso de que yo pudiera pensar si el mundo existiría o no, si no hubiese ningún ser vivo, ello sería verdaderamente algo inexperimentable por principio. Pues por necesidad, so pena de contrasentido, no existiría nadie que pudiera experimentarlo. La pregunta se refiere, en efecto, a una estructura del mundo *que excluye toda posibilidad de experiencia.* Lo preguntado es esto: ¿cómo sería el mundo justamente si nadie lo experimentase? *Cualquiera* de las dos respuestas posibles afirma, pues, algo inexperimentable por principio.

Pero ahora viene lo más importante.

6. *La necesidad del paso.* ¿Es *necesario* hacer la pregunta? ¿Nos fuerza algo a hacerlo? Dicho de otra manera: ¿tiene la pregunta sentido?

Sí, es *necesario* hacerla. Esta necesidad, esta forzosidad, este sentido, radica en el tipo de la independencia *dada.* Hay, en efecto, un camino que conduce de la absoluta a la dada. Esto quiere decir: aunque el mundo fuese absolutamente independiente, sería *necesario* que presentase la independencia dada. Pero no hay ningún camino directo que conduzca de la dada a lo absoluto. *En la independencia dada no está contenida en lo más mínimo la absoluta.* Aquélla es, ante todo, no absoluta, sino neutral frente a cualquier respuesta a nuestra pregunta. El hecho de su existencia no puede ser atacado por nada. Pero la independencia absoluta no es un hecho. En la independencia dada, tampoco está *implícitamente* dada la absoluta. La situación entera lo hace imposible. Así, pues, *nuestra pregunta tiene sentido, y, por tanto, es necesario hacerla, porque la independencia dada no es nada último ni definitivo.*

7. *Primera caracterización del camino.* Vamos a caracterizar aquí el camino del nuevo reino, al menos en su tipo fundamental. ¿Cómo llegamos, pues, a dar una respuesta a nuestra pregunta? Del siguiente modo. Miramos a ver si en el mundo experimentable por principio se pueden mostrar ciertos rasgos que nos lleven a la una o a la otra respuesta. *Que nos lleven, no que nos fuercen.* Una forzosidad como la que nos impulsa a hacer la pregunta no existe en la respuesta. Aquí hay sólo razones, sólo razonamientos más o menos probables. Pueden ser tan seguros que estemos justificados para dudar de la razón de aquel que no haga estos

razonamientos. Pero no hay, sin embargo, una necesidad tan ineludible. una forzosidad tan ineluctable como la que impulsa a hacer la pregunta. Así pues, éste es el breve sentido: *inferimos lo inexperimentable por principio de lo experimentable por principio.*

Este es el *único posible camino,* como aún hemos de ver.

8. *La ciencia de la metafísica.* Ahora tenemos todo lo que necesitamos.

Hemos topado con un nuevo territorio, cuyos objetos están caracterizados por dos determinaciones, que necesitan poseer a la vez; son: *a)* inexperimentables por principio, y *b)* inferibles de lo experimentable por principio.

De este territorio podemos enunciar ahora las siguientes cosas: 1. Es un territorio cerrado en sí mismo. Como en las palabras empleadas no hay plurivocidad, queda circunscrito unívocamente por medio de nuestra definición. Cabe decir de todo objeto, con sólo que se le conozca suficientemente, si pertenece o no a él. 2. Este territorio no es ocupado por ninguna otra ciencia conocida de nosotros. 3. Los objetos de este territorio entran también en la totalidad de los objetos reales. 4. Tan pronto como entregamos la exploración de este territorio a una ciencia especial, quedan repartidos científicamente todos los sectores de la realidad. 5. Este territorio ha sido, en general, adjudicado siempre a la metafísica.

Tenemos, pues, pleno derecho a dar a la ciencia de este territorio, *y sólo a ella,* el nombre de *metafísica.*

Antes de definir más exactamente el método de la metafísica, necesitamos ocuparnos de sus adversarios.

2. *Los adversarios de la metafísica.*

Dos direcciones filosóficas son los adversarios de la metafísica: el positivismo y el criticismo.

a) *El positivismo.*

Lo que aquí nos interesa del positivismo no es su teoría del conocimiento, que ya conocemos, sino lo que de ella se sigue para la metafísica.

Sabemos que para el positivismo el único camino del conocimiento es la experiencia sensible, y el único objeto del conocimiento, lo experimentable sensiblemente. Si quiere fundamentar esto, sólo puede hacerlo con ayuda del sensualismo, y por eso el sensualismo es la única teoría del conocimiento posible para el positivismo en sentido estricto. Sería locura que negase los actos de conocimiento, pero para él son todos perceptivos. Si hubiese un conocer no-perceptivo, habría un medio para sobrepasar la experiencia. Por eso es, también necesariamente, la descripción el único modo de enunciar algo de la realidad. Sólo en gracia a la economía describimos con ayuda de signos o símbolos; tales signos son, por ejemplo, los conceptos, las leyes, la matemática. Un saber sólo existe, pues, en el sentido de las ciencias positivas, y por encima de la experiencia no existe ya nada.

El positivismo actual concede, sin duda, como segundo medio del conocimiento al lado de la experiencia, el pensamiento lógico. Pero este pensamiento no es a sus ojos nada más que un tautológico transformar y, por ende, algo totalmente incapaz de sacar de sí nada sobre una existencia, de conducir del mundo de lo dado a un mundo de otra naturaleza, de verdadero ser. Toda clase de metafísica es, por ende, imposible según él; toda interpolación metafísica debe alejarse de la ciencia, como una combinación de palabras sin sentido. Lo único dado es para él lo individualmente percibido, lo inmediatamente vivido por el yo, y sólo aquello tiene sentido y existe que puede construirse con lo dado.

Junto a esta forma rigurosa del positivismo existen aún otras menos rigurosas, que no niegan en absoluto la posibilidad de la metafísica, sino que concuerdan en su interpretación de ésta con el criticismo.

Más de la mitad de los positivistas actuales se compone de matemáticos y de cultivadores de las ciencias naturales. Es necesario realmente tener la intuición y el pensamiento filosóficos no educados de estos especialistas científicos, para poder tranquilizarse con esta filosofía infantil. Una cabeza filosófica algo ejercitada comprenderá sin dificultad los graves errores del positivismo.

En *primer lugar*, el positivismo se abate a sí mismo. No reconoce nada real fuera de lo individualmente percibido. ¿Qué quiere decir este *no reconocer?* ¿Significará: no me interesa, y no pregunto por las demás cosas que haya aún? Bien; entonces, que

sus discípulos escriban tranquilamente libros de matemática y de física y tengan congresos, pero que dejen a otros el filosofar. Sin embargo, no es esto lo que se pretende. El *no reconocer* quiere decir más bien: no hay nada fuera de lo dado; lo dado es *lo último*. ¿No habrá realmente ningún positivista bastante avisado para comprender que ésta es una afirmación metafísica? Todo último enunciado semejante es metafísica. Pues ni en la experiencia, ni en el pensamiento tautológico, hay nada que demuestre el carácter último de lo dado. *El positivismo es, pues, metafísica sin saberlo.* En el fondo es su hostilidad contra la filosofía en general, por lo menos, tan grande como contra la metafísica en particular.

En *segundo lugar*, falta al positivismo toda comprensión de la estructura del conocimiento. El que se enorgullece de aprehender solamente lo dado, es ciego para lo que aquí *es también dado* simplemente.

En *tercer* lugar, el mundo sigue siendo para los positivistas, aún hoy, una suma de sensaciones o de análogos elementos últimos. Pero todo el que se acerca sin prevención al mundo lo ve como un conjunto de cosas. El mundo no es un mundo de la percepción, sino un mundo percibido.

Podrían aducirse aún muchas cosas contra el positivismo. Por lo demás, este libro entero es, en el fondo, una sola y grande acusación contra el positivismo, sin pasar por alto lo que hay de justificado en él. Pero entrar aquí más todavía en él no tiene ningún fin. Para los no positivistas no es necesario. Pues el positivismo casi ya no es hoy una filosofía. sino, como para Comte en los últimos años de su vida, una religión. Y aquí ha llegado toda ciencia a su término.

b) *El criticismo.*

El segundo adversario de la metafísica es el criticismo kantiano.

Aquí necesitamos separar cuidadosamente dos cosas: 1, lo que Kant llama metafísica, pero que en verdad no es en su mayor parte tal, y 2, lo que Kant no llama metafísica, pero que en verdad lo es.

1. *La metafísica apócrifa de Kant.* Se halla en la respuesta a la tercera cuestión de la *Crítica de la razón pura*. La cuestión dice:

¿Cómo es posible una metafísica pura? Kant entiende aquí por metafísica los problemas del *alma*, el *mundo, Dios.* Para responder a su cuestión distingue el conocer y el pensar. Conocer sólo es posible con auxilio de la intuición sensible. El conocimiento es el concepto con la intuición sensible. Estos conceptos no están, sin duda, tomados de la experiencia, sino que hacen ésta posible; a cada uno de ellos corresponde algo en la intuición sensible. Ahora bien, de lo Absoluto—lo metafísico—no tenemos ninguna intuición sensible. Respecto de lo Absoluto sólo se trata, pues, de pensamientos, pero que son, ciertamente, necesarios para unificar nuestro conocimiento. No son constitutivos, es decir, no afirman nada que sobrepase la experiencia, sino regulativos, es decir, dicen algo sobre cómo debe progresar el pensar en el mundo fenoménico. La metafísica como ciencia es, pues, imposible.

Si se mira más exactamente el modo cómo resuelve Kant los problemas de su metafísica, se encuentra que es necesario distinguir en ella enunciados propios de la ciencia natural, de la filosofía y de la concepción del universo. Entre los filosóficos los hay también auténticamente metafísicos (por ejemplo, sobre la sustancialidad del alma). Lo que para nosotros queda de la metafísica apócrifa de Kant pertenece, pues, al segundo grupo.

2. *La auténtica metafísica de Kant.* Reside—prescindiendo de lo que acabamos de traspasar a ella—en las teorías sobre el espacio, el tiempo y la cosa en sí. Kant cree que en lo que sienta sobre el espacio y el tiempo ha dicho algo sobre la matemática. Pero de hecho habla sobre el espacio físico y el tiempo físico. Y en sus consideraciones sobre éstos plantea—sin duda no expresamente, puesto que cree hacer otra cosa, pero sí de hecho—sobre el espacio y el tiempo esta cuestión metafísica: ¿cómo están constituídos metafísicamente el espacio y el tiempo? En sus ideas se esconden muchas cosas justas, que utilizaremos aún en lo que sigue. En cuanto a la cosa en sí, ha negado, entendiéndole literalmente, su conocimiento. Para negarlo parte igualmente de la distinción antes indicada entre el conocer y el pensar. Tampoco de lo suprasensible—la cosa en sí—tenemos intuición sensible ni, por ende, conocimiento. Sólo podemos pensarlo. Estamos facultados para formar conceptos de él; pero estos conceptos son vacíos, porque sus objetos no nos son dados por la intuición sensible. Conocemos que lo suprasensible *existe* y que es *incognoscible*, pues a esto nos ayu-

da la intuición sensible. Pero la esencia de lo suprasensible no es cognoscible.

El criticismo está, patentemente, más cerca de la metafísica que el riguroso positivismo. Pues concede la existencia de objetos suprasensibles; esto sólo lo han hecho, entre los positivistas, los muy magnánimos (por ejemplo, H. Spencer). El criticismo sólo niega la posibilidad de un conocimiento científico de lo suprasensible.

La posición frente a esta concepción kantiana ha de considerar dos cosas: 1, la teoría de Kant; 2, su efectivo filosofar.

1. El error de su teoría sobre la distinción del conocer y el pensar es fácil de comprender, después de nuestras consideraciones anteriores. La necesidad que todo concepto del conocimiento tiene de la intuición sensible significa que todos los caminos que conducen a conocer parten, en el tiempo, de la experiencia. Lo justo en la tesis de Kant concierne al origen *psicológico* del conocimiento. Pero éste no tiene nada que ver con la *función cognoscitiva* del concepto. Conocemos en varios terrenos cuyos objetos escapan a toda intuición sensible: en el terreno de los objetos matemáticos, de las relaciones, de los valores. El corte que Kant quiere hacer entre el conocer y el pensar no separa el terreno de lo suprasensible de los otros terrenos, sino que se encuentra ya en medio de cada uno de estos otros terrenos. Conocemos inmediata o mediatamente, con el auxilio de la intuición sensible, las relaciones de conocimiento simples y especiales que se dan en los objetos matemáticos, las relaciones y los valores; pero inferimos las complicadas y generales sin que este conocimiento se refiera de ningún modo a la intuición sensible. La distinción que hace Kant entre pensar y conocer es, pues, insostenible.

2. Kant no se detiene en su propia teoría, sino que enuncia acerca de la cosa en sí suprasensible más que solamente la existencia y la incognoscibilidad. Afirma también que a ella hay que atribuir todo el contenido y el orden de nuestras percepciones. Además, que se puede hablar de causalidad, no sólo en las relaciones entre la cosa en sí y el mundo fenoménico, sino también en la cosa en sí sola; naturalmente, no en el mismo sentido que en el mundo fenoménico. Lo mismo es necesario decir de *todas* las categorías. Por lo demás, estas ideas de Kant no son concesiones hechas a rastras, sino ideas perfectamente enraizadas en su doctrina.

Los neokantianos (Cohen, Natorp, Cassirer, etc.), que inter-

pretan a Kant en el sentido del idealismo gnoseológico, y también otros representantes de esta dirección (Rickert, etc.), impugnan igualmente la posibilidad de la metafísica. En cuanto lo hacen con auxilio de las ideas de Kant, les alcanza también lo anterior. Pero muchas veces afirman, además, que lo suprasensible, como trascendente que es, no puede ser aprehendido en el pensamiento Mas en esto hay un doble error. En primer término, lo suprasensible no es lo trascendente del idealismo gnoseológico, sino que quien reconoce lo suprasensible tiene que decidirse, después de este reconocimiento, entre su inmanencia o trascendencia. Lo suprasensible es algo que está más allá de la intuición sensible, pero que, en cuanto suprasensible, no es todavía nada que esté más allá del juicio. En segundo término, sabemos que también puede conocerse lo trascendente en todo sentido, y cómo.

3. *El método de la metafísica.*

Consideremos ahora algo más exactamente el método de la metafísica.

1. *La relación de lo experimentable por principio con lo inexperimentable por principio.* Preguntamos primeramente cómo se conduce la región de lo experimentable por principio, respecto de la región de lo inexperimentable por principio. La respuesta es clara. Sólo puede decirse: lo experimentable por principio es la manifestación de lo inexperimentable por principio. Lo inexperimentable por principio forma la capa profunda, básica, fundamental; es lo independiente, lo sustantivo; es el núcleo del mundo sensible, fenomenológico. Lo experimentable por principio es también realidad, pero justamente la realidad en que lo inexperimentable por principio es dado al sujeto experimentante. Es, por decirlo así, el lenguaje que nos habla el mundo metafísico. En el orden de las cosas es, pues, lo metafísico lo primero. Así es cómo ahora se nos convierte el mundo fenomenológico en el mundo de la apariencia. El lector ve cuán profundo sentido tiene que llamemos a esta metafísica metafísica de la *esencia*.

De esto resultan una serie de consecuencias.

2. *La inferencia como método.* Por ser la relación de lo experimentable por principio con lo inexperimentable por principio

la que hemos descrito, sólo hay un camino real que conduzca a la metafísica: el camino que empieza en lo experimentable y, a través de la inferencia, conduce a lo inexperimentable por principio. Este es el único camino posible, con arreglo a la estructura óntica de estos objetos.

3. *Ciencia natural, ontología, metafísica.* Con esto queda señalada por sí misma la relación de estas tres ciencias. *La metafísica es relativa a la ciencia*, en el sentido de que supone necesariamente la ciencia natural y la ontología (lo experimentable por principio). En el orden del conocimiento son, pues, la ciencia natural y la ontología lo primero, y la metafísica, lo segundo. La metafísica es el único sector de la filosofía que está ligado necesariamente a la ciencia natural; esto no ocurre en ningún otro.

4. *La intuición como método.* Por obra de la estructura óntica de que aquí hablamos, queda excluída también la intuición como un camino de la metafísica y seguramente como *el* camino único de ella. Conforme al sentido propio de la intuición, ésta sólo es posible donde los objetos son experimentables *inmediatamente*. Pero lo experimentable por principio no nos es dado nunca inmediatamente, sino siempre en la sola forma de lo experimentable por principio. Sin duda, resulta siempre posible la intuición del genio, aquí como en todas partes. Pero no es un modo con validez jurídica ni fuerza demostrativa.

5. *Metafísica, ciencia natural y ontología no están en el mismo plano.* Una consecuencia más de esta estructura óntica es la de que la metafísica no está, con la ciencia natural y la ontología de lo experimentable por principio, en el mismo plano, sino que estas ciencias forman capas de diversa profundidad. No colindan como los países en el mapa, sino que cuando se pasa de la ciencia natural y de la ontología a la metafísica es como si se descendiese de la superficie de la tierra a una mina.

6. *La abstracción como método.* Por ende, es también imposible pasar como de un país a otro vecino—para continuar con la misma comparación anterior—desde la ciencia natural y la ontología a la metafísica. Esta imposibilidad es lo que quiere aquel que cree poder llegar a la metafísica con auxilio de la abstracción. Sabemos por un pasaje anterior que la abstracción transcurre por necesidad de su sentido en la región en que se inicia. Si, pues, una abstracción empieza, por ejemplo, dentro de la ciencia natural, ha

de seguir y terminar también en la región de esta ciencia. Y, finalmente, sabemos también que la abstracción no es nunca un método de conocimiento originario.

7. *La inducción como método.* También para la inducción vale que, si empieza en la ciencia natural, ha de transcurrir íntegramente en ella. La necesidad del enlace entre la inducción y la región de lo experimentable por principio puede mostrarse con singular rigor. Cabe hacer ver que la inducción sólo es posible en una región como es la región científico-natural, y que esté caracterizada por tres rasgos: la heterogeneidad, la constancia de la estructura y la causalidad. Nos llevaría demasiado lejos el que pretendiera mostrarlo ahora así. Sólo aseguro al lector que puede hacerse con todo rigor. Sé que con esto contradigo una idea por desgracia muy difundida entre los filósofos. Los metafísicos de fines del siglo XIX hablaban ya de una metafísica inductiva, y muchos de los filósofos actuales siguen haciéndolo. Pero una metafísica inductiva es una cosa sin sentido, porque la inducción y la estructura de la región de los objetos de la ciencia natural se exigen por necesidad recíprocamente.

8. *La hipótesis en metafísica.* Finalmente, voy a referirme al medio de conocimiento que se llama hipótesis, para hacer ver que no hay en la metafísica nada semejante. Ante todo, no cabe hablar de hipótesis *dentro* de la región metafísica. La hipótesis implica, sin duda alguna, algo inferido para interpretar lo experimentado. Pero la distinción entre inferido y experimentado no existe en la región de lo inexperimentable por principio. En ella todo es inferido. Pero ¿no cabría llamar a esta región *entera* una hipótesis o un complejo de hipótesis? Tampoco. Ciertamente, habla a veces la hipótesis de objetos no experimentados, o hasta inexperimentables. Sin embargo, incluso cuando estos objetos son inexperimentables, son inexperimentables sólo *de hecho,* y poseen en lo demás la misma estructura que los experimentados. Pero la metafísica sólo conoce objetos inexperimentables *por principio.* En estas circunstancias, no es el inseguro carácter de verdad de la hipótesis una razón, naturalmente, para trasplantarla a otro terreno. Encima de esto, es el carácter de verdad de la metafísica, en sus problemas fundamentales, de una seguridad mucho mayor que la de las más de las hipótesis.

9. *La forma exacta de la inferencia.* Todavía nos queda una

última, pero muy importante, constatación. Sabemos que lo experimentable por principio es la forma de manifestarse lo inexperimentable por principio. Esta forma de manifestarse es, pues, una síntesis nacida de la cooperación de dos factores: el alma y lo inexperimentable por principio. En toda síntesis tiene parte la estructura de todos los factores que la forman. En nuestro caso, por lo tanto, toda determinación del mundo fenomenológico ha de estar fundada *de algún modo* en el metafísico. *De algún modo,* es decir, no en absoluto, así como aparece fenomenológicamente. Esto es lo que hace la cosa muy difícil. Pues si no se supiese nada más que esto, no cabría, patentemente, decir nada sobre la estructura de lo metafísico. Pero tan pronto como cabe distinguir la participación que en nuestra síntesis tiene cada uno de los dos factores resultan sencillos los dos conocimientos sobre la estructura. La primera labor del metafísico ha de apuntar, pues, a una separación de dichas participaciones.

10. *Filosofía científico-natural.* Ahora estamos en situación de valorar una especie de filosofía científico-natural que hoy es impuesta por algunos "filósofos" positivistas. Los tiempos—se oye— en que se quería comprender la ciencia natural partiendo de un sistema filosófico han pasado definitivamente. El material mismo de la ciencia natural es una fuente de conocimientos filosóficos, y estos conocimientos son por completo independientes del marco de un sistema filosófico.

Fácilmente podemos rechazar esta idea. Sabemos, ante todo, que el material de la ciencia natural sólo en ciertas regiones de la filosofía puede ser fuente de conocimientos filosóficos. Primero, en la metafísica, y segundo, en la teoría de la ciencia. Estas son las únicas superficies de contacto posibles. Y tampoco en estas regiones es ese material la única fuente. Por otra parte, el pensamiento científico-natural posee, además de su carácter específico, el carácter general que tiene todo pensamiento. Este carácter no puede comprenderse, naturalmente, partiendo de la ciencia natural. Fuera de esto, no está facultada la ciencia natural para decirlo todo sobre la naturaleza. Las estructuras ónticas de la naturaleza sólo son aprehendidas por la ontología. Así es cómo se nos presenta definitivamente la relación entre la filosofía y la ciencia natural.

Los conocimientos de esos filósofos científico-naturales pretenden ser por completo independientes del marco de un sistema filo-

sófico. Esto sólo es, naturalmente, un gran engaño de sí mismo. Tales conocimientos proceden todos del positivismo.

Después de haber bosquejado las bases epistemológicas de la metafísica, volvámonos a los problemas metafísicos generales.

4. *El problema del mundo exterior.*

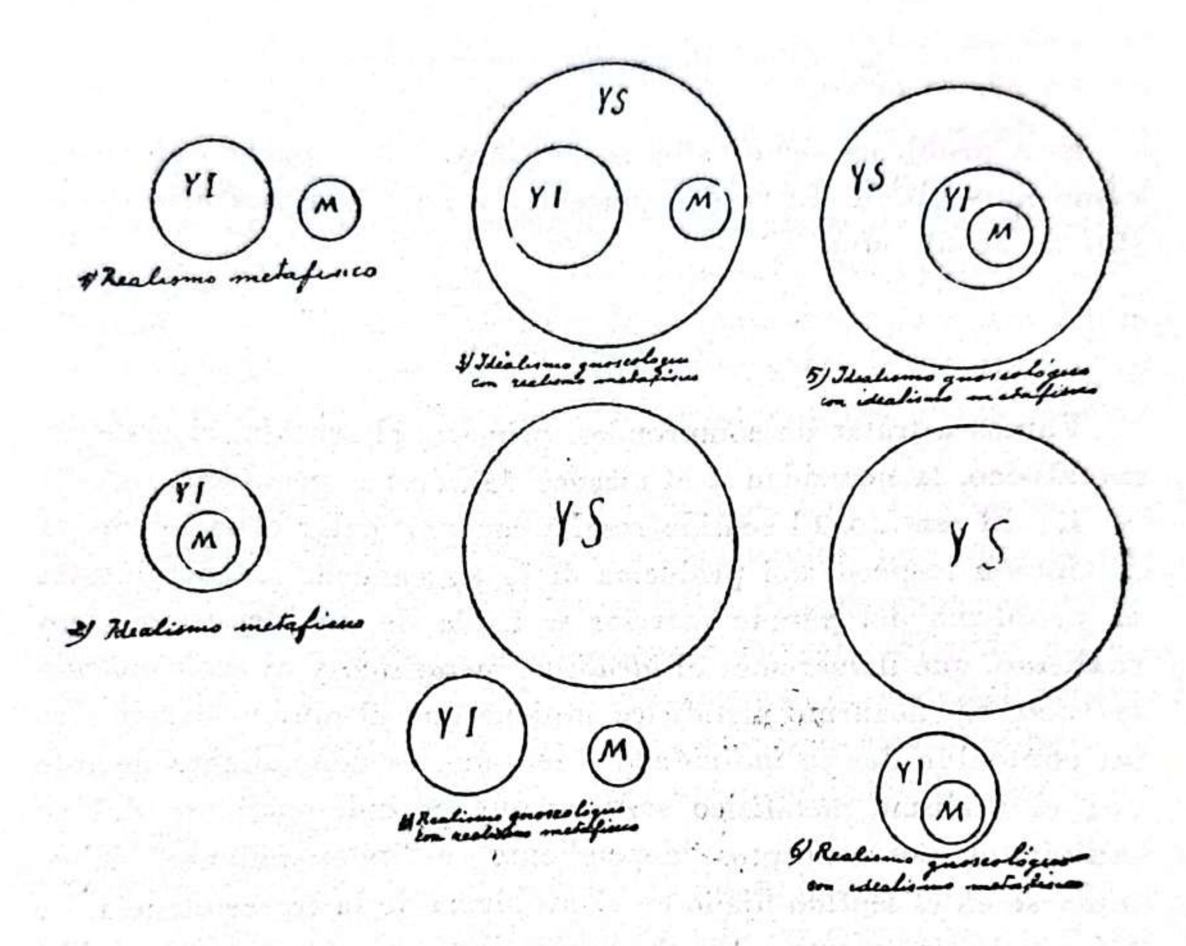
Este problema sigue valiendo aún hoy, entre muchos filósofos, como muy difícil. En verdad pertenece a los problemas más sencillos de la filosofía.

a) *La preparación.*

Vamos a tratar de comprender, primero, el sentido, el carácter metafísico, la necesidad y el alcance de nuestro problema.

1. *El sentido.* El sentido resulta con particular claridad de su distinción respecto del problema de la trascendencia. También en el problema del mundo exterior se habla de un idealismo y un realismo, que llamaremos el *idealismo metafísico* y el *realismo metafísico.* El idealismo metafísico sostiene que el mundo exterior es un contenido del yo *individual,* o sea, que es dependiente de este yo; el realismo metafísico sostiene que es independiente del yo *individual.* Los conceptos "dependiente" e "independiente" deben tomarse en el sentido fijado en el problema de la trascendencia. La diferencia típica entre el problema de la trascendencia y el problema del mundo exterior consiste, pues, en que el primero se refiere al yo *supraindividual;* el segundo, al yo *individual;* pero el yo supraindividual significa la supraindividualidad de la *esfera de los pensamientos,* el yo individual es algo *psíquico.* En éstas descansan todas las demás diferencias. En el problema de la trascendencia se trata de la dependencia o independencia de la realidad *toda:* de lo físico y de lo psíquico, de lo ideal, de la suprasensible y, tomadas las cosas con rigor, también del mundo valente. En el problema del mundo exterior sólo se trata de la dependencia o independencia del *mundo exterior.* Entre *lo que* puede ser dependiente o independiente, en el problema de la trascendencia, figura también el yo individual, mientras que este yo es, en el problema del mundo exterior, justamente aquello *de lo que* otra cosa es dependiente o indepen-

diente. De estas diferencias proviene el que toda solución de uno de los problemas sea compatible con toda solución del otro. Esto es lo que trata de hacer intuitivo la siguiente figura, comprensible sin necesidad de explicación. Las abreviaturas significan: *YI* = yo individual, *M* = mundo exterior, *YS* = yo supraindividual.



La confusión del problema del mundo exterior con el problema de la trascendencia ha engendrado una serie de errores y oscuridades en la filosofía. Por eso es absolutamente necesario, en particular para el principiante, que éste ponga en claro el sentido del problema del mundo exterior, apoyándose justamente en esta distinción.

2. *El carácter metafísico.* Sobre éste ya no necesitamos aquí entretenernos. Pues hemos utilizado justamente el problema del mundo exterior, como el lector recordará, para poner en claro el sentido de la metafísica. Sólo una observación complementaria está acaso indicada. Vimos entonces que el científico no sobrepasa la posición fenomenológica, cuando habla de electrones, protones, etc. Sus enunciados son fenomenológicos, no metafísicos. ¿Cómo hablarían

los metafísicos de estas cosas? *Todo* metafísico tendría que conceder la existencia—fenomenológicamente entendida—de los electrones y los protones. Se limitaría a decir, según su posición idealista o realista, que los electrones y los protones eran contenidos de su conciencia individual o eran independientes de ésta. Todo el que tenga razones para ello puede atacar la naturaleza de las distintas transformaciones de la imagen fenomenológica del mundo. Pero no debe hacerlo nunca desde puntos de vista metafísicos, sino que ha de hacerlo exclusivamente desde puntos de vista científico-naturales.

3. *La necesidad.* También la necesidad de nuestro problema está probada en el capítulo sobre la necesidad y el sentido de la metafísica.

4. *El alcance.* El alcance del problema es con facilidad falsamente entendido, en particular por los principiantes. Se refiere a todo lo sensible, con la única excepción del yo propio. Al mundo exterior pertenece, pues, también el propio cuerpo. Para nuestro problema se escinde el mundo fenomenológico en el yo y todo lo restante.

b) *Las soluciones.*

Sabemos ya que sólo son posibles dos soluciones del problema del mundo exterior. Sin duda, se tropieza en la literatura filosófica con toda suerte de ensayos para conciliar estas dos posiciones. Pero es fácil mostrar que estos ensayos, o no comprenden el presente problema, y, por ende, no contienen ninguna solución del mismo, o no separan pulcramente nuestro problema del problema de la trascendencia. En ambos casos, desempeña las más de las veces un papel el concepto de *conciencia.* Nosotros lo hemos excluído completamente, a causa de su plurivocidad.

a) El idealismo metafísico.

El idealismo metafísico ha sido defendido raras veces puramente. Uno de sus representantes más puros es Berkeley. En Fichte lo encontramos confundido con cuestiones de concepción del universo; en Schopenhauer, igual, si es que en éste existe, lo que no es

seguro en el poco claro filósofo. W. Schuppe hace un claro conato de distinguir el problema de la trascendencia y el problema del mundo exterior. Laas, von Schubert-Soldern, Kauffmann, son idealistas metafísicos más o menos típicos; en el primero no puede desconocerse tampoco un leve intento de hacer aquella distinción.

La fundamentación del idealismo metafísico puede vislumbrarla el lector por un pasaje que tomo del *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, de Berkeley: "Si digo: la mesa en que escribo existe, esto quiere decir: yo la veo y la toco; si yo estuviese fuera de mi cuarto de estudio, podría enunciar su existencia en el sentido de que, si yo estuviese en mi cuarto de estudio, podría percibirla, o en el de que la percibe actualmente algún otro espíritu. Había un olor, quiere decir: fué percibido; se produjo un sonido, quiere decir: fué oído; un color o una forma: fué percibido por el sentido de la vista o por el sentido del tacto. Este es el único sentido inteligible de esta expresión y de todas las semejantes. Pues lo que suele decirse sobre una existencia absoluta de cosas no pensantes, sin relación alguna a su ser percibidas, parece ser completamente ininteligible. El ser de tales cosas es su ser percibidas No es posible que tengan alguna existencia fuera de los espíritus o los seres pensantes por los cuales son percibidas."

Contra el idealismo metafísico puede decirse, ante todo, que sin duda el mundo exterior sólo me es dado como mundo percibido, o sea, que en este sentido es dependiente del yo; pero que de esto saca el idealismo sin más que *sólo* es un contenido de mi yo, o sea, que es dependiente del yo en *todo* sentido. Estos dos enunciados son para él idénticos. En esto reside su error básico. El segundo enunciado tampoco se sigue, en absoluto, del primero; el mundo exterior puede serme dado como mundo percibido y, no obstante, ser independiente del yo. El único hecho es que el percibir es una peculiar relación entre el yo y el mundo. Pero no es un hecho que el mundo exterior sea un contenido de mi percepción. Es, antes bien, un mundo percibido. En el mal lenguaje de muchos filósofos diría el pensamiento de la primera objeción: el que el mundo exterior sea un hecho de conciencia no demuestra que sea *sólo* un hecho de conciencia.

Por otra parte, el idealismo metafísico está juzgado por su consecuencia. Conduce con necesidad al *solipsismo,* es decir, a la teoría de que existo yo solo *(solus ipse)*. Pues los yos ajenos sólo

son para mí elementos del mundo exterior. Berkeley sólo ha escapado a esta consecuencia llamando a la teología en su auxilio y afirmando que Dios ha creado una pluralidad de individuos y causa en ellos de igual modo la idea del mundo exterior. Schubert-Soldern ha sacado la consecuencia honradamente. Esta consecuencia es tan necesaria, por lo demás, que cabe considerar su existencia en un filósofo justamente como un criterio de la pureza de su idealismo metafísico. Donde no se la encuentra, es que se mezcla consciente o inconscientemente, más o menos, el problema de la trascendencia.

Pero la mejor refutación del idealismo metafísico es la demostración de la necesidad del realismo metafísico.

β) *El realismo metafísico.*

En el mundo fenomenológico encontramos los siguientes datos:

1. *La independencia de las cosas.* Ya hablamos de que las cosas, con todas sus propiedades, son independientes del yo. Yo—como un yo, no como un ser humano—soy incapaz de modicar nada en ello.

2. *La independencia del curso de la naturaleza.* Hojas y flores cayeron del árbol por la noche, mientras yo dormía. Este suceso ha tenido lugar por sí, con total independencia de mi yo.

3. *La independencia de las leyes de la naturaleza.* Ya simples regularidades, como las conexiones de las percepciones entre sí, su vinculación a los órganos de los sentidos, etc., son independientes de nosotros. Así también la totalidad de las leyes rigurosas de la naturaleza: yo no puedo hacer que los planetas recorran su trayectoria según leyes caprichosas.

4. *La objetividad fenomenológica del mundo exterior.* El mundo exterior es dado, no sólo a mí, sino a todo sujeto individual, y a todo sujeto del mismo modo, perscindiendo de insignificantes diferencias.

De estos hechos fenomenológicos inferimos la necesidad de admitir realidades metafísicas. Cualquier interpretación distinta de la realista es aquí pura y simplemente imposible. Así pues, en el fondo, el problema del mundo exterior se resuelve muy sencillamente. Todas las dificultades proceden exclusivamente de su confusión con el problema de la trascendencia.

Lo que hasta ahora hemos demostrado es solamente la *existencia de realidades metafísicas.* Según el alcance de estas realidades, se presenta el realismo metafísico en diversas formas.

αα) El realismo metafísico ingenuo.

Considera el mundo exterior *completamente* independiente del sujeto individual, y esto, tanto respecto de la percepción como del conocimiento. No dice: el mundo es como lo percibimos y conocemos. Pues entonces un hombre, por ejemplo, tendría que *ser* para él más pequeño de lejos. Sino que dice: percibimos el mundo y lo conocemos como es (y está organizado de tal modo que un hombre parece más pequeño de lejos).

El realismo ingenuo usual es un producto mixto. Confunde hasta *dos* problemas gnoseológicos con el problema del mundo exterior: primero, el problema de la trascendencia, y segundo, la cuestión del absolutismo o relatividad del conocimiento del mundo. Se debería eliminar totalmente del problema del mundo exterior las expresiones de "percibir" y "conocer". La cuestión de que aquí se trata dice simplemente: ¿hay algo independiente del yo individual? Si lo hay, ¿qué es lo independiente en el mundo exterior? A esto responde el auténtico realismo ingenuo: el mundo exterior es completamente independiente del yo individual. Este realismo transporta simplemente a lo metafísico la imagen *del mundo amanual.*

El realismo ingenuo queda refutado con la fundamentación del realismo crítico.

ββ) El realismo metafísico crítico.

Sostiene que el mundo exterior es dependiente *también* del yo individual. Según él existen realidades metafísicas independientes del individuo, y estas realidades engendran, juntamente con el individuo, el *mundo fenoménico,* que se presenta como mundo exterior. El mundo exterior es, pues, lo suprasensible, tal y como se nos aparece. El realismo crítico queda demostrado con los siguientes argumentos:

1. Los fenómenos del umbral inicial, del umbral diferencial,

de la relatividad de las percepciones sensibles, del contraste y otros (1), enseñan que las cualidades secundarias (color, sonido, sabor, temperatura, etc.) son dependientes del yo individual. Esto vale ya, como constata la ciencia natural, en la imagen fenomenológica del mundo; naturalmente, pues, también en la *metafísica.* Aisladamente, acaso puedan interpretarse todos estos casos de otro modo. Pero en conjunto obligan al realismo ingenuo a acudir a tal cantidad de recursos, que sólo por ello queda ya este realismo afectado de una íntima improbabilidad.

2. La razón decisiva es la siguiente: Si un objeto actúa causalmente sobre otro, el resultado de esta acción no depende meramente del objeto actuante, según reflexión hecha ya en un pasaje anterior, sino también del objeto receptor de la acción. La naturaleza del objeto sobre el cual se actúa contribuye a determinar el resultado. Pues bien, si actúa lo físico sobre lo psíquico, actúan uno sobre otro dos objetos cualitativamente diversos, y el resultado en lo psíquico no puede ser una reproducción, en sentido riguroso, de nada físico. Aun cuando el mundo exterior no se redujese a las vibraciones de un campo electromagnético, sino que tuviese también cualidades cromáticas, sería imposible que tuviese las cualidades rojo, verde, etc.; rojo, verde, etc., son reacciones específicamente *psíquicas.* Este argumento vale ya para la imagen fenomenológica del mundo y, por tanto, también para la metafísica. Hemos de ver que en esta última abarca un círculo mucho más amplio todavía.

Representantes del realismo ingenuo son Aristóteles, los filósofos medievales, muchos neoescolásticos. Pero su realismo es el producto mixto anteriormente caracterizado, de tal forma, que a causa, ante todo, de entrar en juego la cuestión de la verdad del conocimiento, parece muchas veces que no sea ingenuo. Realistas críticos son casi todos los realistas modernos, por ejemplo, E. von Hartmann, Volkelt, Dürr, Külpe, Messer, Becher, Dyroff, Geyser (2).

(1) Para informarse acerca de estos fenómenos acuda el lector a un libro de psicología. Le recomendamos, además del citado en la bibliografía sobre *Filosofía del Espíritu,* el *Diseño de Psicología general,* de J. Geyser, y la *Psicología fundamental,* de J. Lindworsky.—*N. del T.*

(2) Entre las formas del realismo hay una de singular relieve en nuestros días, que es ciertamente extraño no encontrar en este libro, ni siquiera mencionada para

77) *El monismo de los elementos.*

El monismo de los elementos es una teoría *sui generis,* para la que no existe, en el fondo, el problema del mundo exterior. Primero fué defendido por Avenarius y Mach. Algunos filósofos, como Cornelius y Petzoldt, se adhirieron a ella. Ante todo, logró difusión entre los cultivadores de la ciencia natural, que muchas veces, pensando profundamente en su propio terreno, fuera de él sólo parecen ser susceptibles de un pensamiento ligero y superficial. Ultimamente ha vuelto a ser alzada la teoría sobre el pavés por los positivistas. Como hoy tiene partidarios hasta en la escuela de Brentano, diremos dos palabras sobre ella.

Para Avenarius y Mach es el mundo entero tan sólo una masa conexa de sensaciones. Por sensación no se entiende nada psíquico. Sino que esta palabra se toma de un modo enteramente neutral, y no debe designar ni lo psíquico, ni lo físico. Estas sensaciones (colores, sonidos, presiones, temperaturas, espacios, tiempos, etc.) son simplemente los últimos elementos del universo. Nosotros no tenemos nada más que hacer sino investigar su conexión. En esta masa de elementos hay complejos de una conexión más fuerte: los cuerpos. Otra especie de estos complejos son los yos. Los elementos que son dependientes del yo constituyen lo que llamamos lo psíquico; los que son independientes del yo, lo que llamamos lo físico. En el fondo, son todos ellos iguales: monismo de los elementos.

Un ensayo para desarrollar con rigor científico el monismo de los elementos ha sido hecho por Carnap.

Los partidarios de esta dirección carecen del don de la intuición. Y son, ante todo, ciegos para dos hechos, que puede leer en el mundo todo el que se ponga frente a éste sin prevenciones. En primer término, es sencillamente inexacto que veamos el mundo como una suma de elementos-sensaciones. Sino que le vemos como un conjunto de cosas. En segundo término, es igualmente inexacto

desecharlo: el llamado *realismo volitivo,* representado por Dilthey y su discípulo Frischeisen-Köhler y más reciente y acabadamente por Scheler. Sobre este realismo informa bien la *Teoría del Conocimiento,* de J. Hessen, editada por la *Revista de Occidente.—N. del T.*

que lo físico y lo psíquico sean iguales y sólo se diferencien por su pertenencia o no pertenencia al yo. Más adelante hemos de mostrar aún su diversidad esencial, acudiendo puramente a la simple observación. La existencia de la ceguera también para los objetos que no son psíquicos ni físicos no necesito exponérsela ya al lector de este libro.

¿Puede considerarse el monismo de los elementos como metafísica? Seguramente que sí. En él se alberga la metafísica del positivismo, puesto que las sensaciones son elementos *últimos.*

Por lo demás, el propósito que Mach perseguía con su teoría está completamente justificado: hacer a la ciencia natural teoréticamente independiente de la filosofía. Su imagen del mundo era un tantear en busca de lo que nosotros hemos llamado el mundo fenomenológico. Con éste queda garantizada de hecho la independencia de la ciencia natural.

5. *El problema de la sustancia.*

a) *Historia.*

El problema de la sustancia ha pertenecido siempre a los más discutidos problemas de la filosofía. Esto radica principalmente en que no se veía claro en el verdadero problema, sino que se hacían entrar en juego en la cuestión metafísica todas las cuestiones posibles.

Ya Aristóteles conocía el concepto de sustancia, y dió también a la sustancia su nota esencial: la *subsistencia o el ser por sí.* El nombre viene de *substare,* y significa que la sustancia es soporte de los accidentes, los cuales sólo pueden existir en ella. Exactamente así tomó la Edad Media el concepto de sustancia. Pero ni Aristóteles ni los filósofos medievales tomaron el concepto con total justeza. Sin duda que conocían la nota más esencial de la sustancia, pero no la zona de objetos correspondiente. Como no veían la diferencia de tipo que hay entre los objetos sensibles y los suprasensibles, tomaban como sustancias tanto objetos sensibles como objetos suprasensibles. Dios y el alma eran para ellos sustancias, al lado de las cosas individuales y concretas del mundo sensible.

El mismo flaco revelan casi todos los conceptos de la sustancia hasta entrada la Edad Moderna.

Descartes define la sustancia como *res, quae ita existit, ut nulla alia indigeat ad existendum* (una cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir). Si se toma el *nulla*, el *ninguna*, en su sentido más riguroso, se sigue que sólo hay *una* sustancia, a saber: Dios. Spinoza sacó esta conclusión efectivamente.

En Locke y Hume empieza la crítica empirista, pero todavía moderada. Locke enseña que el concepto de sustancia alude a algo que tiene realidad fuera del pensamiento e independientemente de nosotros. Tan sólo no sabemos cuál es la esencia de la sustancia, de la cual conocemos exclusivamente los efectos. Locke sólo discute, pues, la cognoscibilidad de la esencia de la sustancia. "Hay muchas cosas de las cuales sabemos seguramente que existen, aunque no conocemos lo que son." Hume insiste en que la sustancia no nos es dada en la experiencia. Por eso, según su teoría del conocimiento, que ya conocemos, no puede justificarse filosóficamente el concepto de sustancia. Así llega a su célebre afirmación: una cosa no es nada más que un haz de propiedades. Por lo tanto, no niega—en absoluto—la existencia de la sustancia, sino sólo su darse en la experiencia.

Kant tenía la sustancia en la cosa en sí. Pero no vió esto, sino que tomó el concepto de sustancia como un concepto apriorístico que aplicamos a la *naturaleza*, o sea, lo usó exclusivamente en la imagen fenomenológica del mundo.

Herbart reconoció claramente el tipo de objeto de la sustancia. Los reales—objetos suprasensibles existentes en el fondo del mundo fenoménico—eran para él las sustancias. Mas, en cambio, definía falsamente el mundo fenoménico. Este era para él, no una síntesis de factores subjetivos y objetivos, como, por ejemplo, para Kant, sino un mundo *objetivo*. Pero un mundo lleno de contradicciones. Si hacemos desaparecer las contradicciones, tropezaremos últimamente con los reales, cualitativamente diversos, pero absolutamente inmutables. Así, pues, Herbart añade erróneamente como nota esencial a la del ser por sí la de la inmutabilidad.

Lo que los filósofos de la última época han expuesto en contra del concepto de la sustancia descansa, parte en una base positivista, parte en una mala inteligencia del concepto.

b) *Metafísica.*

Vamos a intentar ahora exponer con toda brevedad el problema en su pureza metafísica, para lo cual, y provisionalmente, partimos sólo de lo físico.

1. *La situación fenomenológica.* Las capas del mundo fenomenológico que, como puntos de apoyo entran en cuenta para nosotros, son la capa precientífica y la científica. Cada una de ellas está caracterizada ontológicamente por un par de conceptos *sui generis*.

a) En el mundo precientífico es el par *cosa-propiedad.* La cosa es siempre una unidad, no simplemente una suma de propiedades. Cierto que si analizamos una cosa, no encontramos nada más que su forma, su color, su peso, su temperatura, etc., sin que la unidad aparezca entre estos elementos como uno de ellos. Y, sin embargo, existe indubitablemente. Una cosa no es una suma de propiedades, como un montón de piedras es una suma de piedras. Las propiedades de la cosa se *corresponden.* Algo ha de haber en la cosa que nos fuerza a verlo así. El mundo exterior se nos presenta ya ordenado.

b) El correspondiente par de conceptos en el mundo científico es el de *materia-estado.* También aquí nos encontramos con unidades, no simplemente con haces de determinaciones. La física tiene para cada una de estas unidades el nombre, v. gr., de cuerpo, o de molécula, o de electrón, o de campo, etc.

Resumiendo, vemos que en cada caso hay un miembro subsistente por sí, unido con otro no subsistente por sí. Y esta unión es de tal naturaleza, que el no subsistente está de algún modo en conexión esencial con el subsistente, o sea, es expresión de la esencia de éste.

2. *El paralelo metafísico.* Conforme a la relación del mundo fenomenológico con el metafísico, ha de tener esta situación un paralelo en la región metafísica. También en ésta ha de haber determinaciones y algo que tenga estas determinaciones. Este algo es lo que llamamos una *sustancia*, y sus determinaciones son los *accidentes. Sustancia es todo objeto suprasensible subsistente por sí, y accidente es toda determinación no-subsistente por sí de uno de esos*

objetos. Así encuentra en la región metafísica la forma *unidad* su realización en el objeto *sustancia*.

3. *Las determinaciones más generales de la sustancia.* Las tres primeras de estas determinaciones valen para *toda* sustancia.

a) La sustancia es *subsistente por sí*.

b) La sustancia es *variable*. Se torna distinta, pero no se torna una sustancia distinta. Conserva su estructura y cambian las particularidades. Esta variación no es temporal. Pues el tiempo del mundo fenomenológico no existe en el metafísico. Pero existe en éste—hablaremos aún de ello—el fundamento de aquél, y con referencia a este fundamento podemos hablar de una variación metafísica de la sustancia que se reproduce biunívocamente en las variaciones de la materia-estado y la cosa-propiedad. En la esencia suprasensible de la sustancia está fundada, pues, la situación entera que encontramos como materia-estado y cosa-propiedad, prescindiendo, naturalmente, de las particularidades específicas de lo espacial y lo temporal, las cuales también están, sin embargo, fundadas indirectamente en ella. En todo caso es falso concebir la sustancia como algo inmutable. Inmutable es sólo su esencia, en cuanto que trabaja *siempre* del modo que le corresponde.

c) La sustancia es *individual*, porque es suprasensible-temporal. No hay dos sustancias iguales.

d) La sustancia de lo material es *única*, en el caso de que la moderna teoría física tenga razón en que el campo electromagnético es la única realidad existente en el fondo de lo material.

4. *El carácter metafísico del par sustancia-accidente.* Expongamos aparte la determinación más esencial de la sustancia. La sustancia y el accidente son objetos metafísicos, así pues, algo que es *inexperimentable por principio*. Esto hay que mantenerlo con férrea consecuencia. Muchos filósofos conceden, sin duda, que no conocemos directamente la sustancia, sino que la inferimos. Pero dicen sin reparo que un átomo o una molécula es una sustancia, o que lo que hay de sustancial en los cuerpos tiene, *ello también*, extensión, temperatura, color. Pero el átomo y la molécula residen en la capa fenomenológica. Y la temperatura, el color, etc., no tienen nada que ver *directamente* con la sustancia. Ciertamente, está todo eso fundado en ella; pero la sustancia no tiene temperatura, ni color, sino que es la cosa quien tiene temperatura, color, etc.

6. *El problema causal.*

a) *Ontología.*

1. *La esencia del enlace causal.* Cuando contemplamos el mundo de los objetos sensibles, encontramos en él un enlace *sui generis*, que llamamos causal.

Partamos, ante todo, de los conceptos populares de causa y efecto. Golpeo con un martillo el cristal de una ventana. La causa es el golpe del martillo; el efecto, el saltar en pedazos el cristal de la ventana. No llamamos a este saltar en pedazos efecto porque siga inmediatamente, en el tiempo, a la causa. Pero, por regla general, contamos, sin duda, el inmediato seguir temporal entre los elementos del enlace causal. Cuando el efecto es en parte simultáneo con la causa, o no surge sino largo tiempo después, es que estamos delante de relaciones más complicadas, pero que pueden reducirse todas ellas a esta simple relación. Ahora en seguida vamos a conocer la razón real de que la inmediata consecuencia temporal sea un criterio de la causalidad.

El segundo criterio de la causalidad radica en que una determinada causa y un determinado efecto se corresponden mutuamente. Lo que llamamos efecto sólo es, de hecho, una parte insignificantemente pequeña de lo que sucede por obra de la causa. Es necesario representarse íntimamente cómo por obra del contacto del martillo y el cristal son perturbadas las trayectorias de un sinnúmero de moléculas en *ambos* objetos, para comprender que todo lo causado por el golpe de martillo sólo podía ser causado por esta causa y no por ninguna otra del mundo. La causa y efecto forman siempre un *complejo individual*, y es *sui generis* en cada caso y no se repite nunca—al menos, con la máxima probabilidad—. En esta unidad de acción está incluída la inmediata sucesión temporal.

Ahora sólo necesitamos ponernos aún de acuerdo en algunos puntos. Vamos a entender por *estado* la total constitución, aprehensible por la ciencia natural, de un objeto sensible en un momento del tiempo. Luego, todo *proceso* es, patentemente, una sucesión temporal de estados. Por último, toda *cosa* es, físicamente, y

muy en particular a los ojos de la física moderna, un complejo de tales procesos, en la estructura del cual está expresado el carácter de cosa.

Si reunimos esto con los dos criterios, estamos en situación de definir de un modo preciso la causa y el efecto. Hablamos de un enlace causal cuando un proceso coincide temporalmente con otro proceso, de tal forma que: 1, desde el momento de coincidir transcurren los dos procesos de otro modo que si se hubiesen divorciado temporalmente, y 2, la modificación de cada proceso está totalmente determinada por la naturaleza de los dos procesos antes de su modificación y en ella. Estamos también delante de un enlace causal, naturalmente, cuando se trata de cosas como complejos de procesos. La coincidencia de los procesos es la causa; las modificaciones son el efecto. Es fácil ver cómo está contenida en esta definición la idea popular. La vida vulgar, como también la ciencia natural, tiene que simplificar, porque el conjunto total de modificaciones no es perceptible las más de las veces. Efecto se llama entonces a aquello que justamente interesa.

La temporalidad es necesariamente, pues, una nota del enlace causal. Ciertamente, no se sigue la causalidad de la temporalidad. Pero encierra en sí, conforme a su propio sentido, la temporalidad, pues que la sucesión y la modificación son objetos temporales. Sólo en un mundo temporal puede haber causalidad. No es inherente a ella, por el contrario, la regularidad de la sucesión. La regularidad es una nueva idea que se agrega a la causa, la idea de ley. La legalidad es la íntima manifestación de una estructura. La causalidad es algo más externo, que existe además de aquélla.

Repito: nos encontramos con el enlace descrito en la naturaleza misma; él es el único enlace que cabe llamar causal.

2. *La causalidad no es la única forma de suceder las cosas.* Si se reflexiona con toda exactitud sobre este hecho objetivo, se advierte que la causalidad no es la única forma de suceder las cosas en el mundo sensible.

Ante todo, existe además de ella la forma teleológica en lo orgánico, de la cual hemos de hablar aún.

Pero no es esto lo que ahora nos interesa. Existe aún otra cosa totalmente distinta. ¿Abarca la causalidad la *efectividad* del suceder mismo? *¿Por qué sucede en general algo en el mundo?* La causalidad sólo dice: *donde* hay procesos, tiene lugar esto y aque-

llo. Pero se encuentra impotente frente al hecho *de que haya* en general procesos. Esta última y *prístina dinámica* de la naturaleza es también algo que existe además de la causalidad. No todo preguntar por un porqué es una pregunta causal.

Todavía deja abierta la causalidad una tercera cosa. La prístina dinámica de que acabamos de hablar encuentra su expresión en la constancia de la energía. Ahora bien, es perfectamente posible, y la moderna física también lo admite, que surja un *nuevo suceder dinámico* que rompa, naturalmente, esta constancia. La causalidad tampoco "prohibe" esto en lo más mínimo. La causalidad es sólo una expresión para lo que sucede *cuando* se encuentran procesos. Deja abierta, pues, la posibilidad de que se produzcan nuevos procesos.

Finalmente, tampoco excluye una cuarta cosa. Esta: que en los procesos existentes tengan lugar *modificaciones sin causa.* También admite esto como posible la moderna física.

3. *El principio causal.* Ahora bien, ¿qué es el principio causal? Patentemente, cada ley natural une de un modo mediato una clase de causas con una clase de efectos. El principio causal es la ley más general de la naturaleza, que comprende lo que hay de común en todas las leyes causales especiales, diciendo: *no hay modificación sin causa.* Conforme al sentido de la ley, se alude, naturalmente, a la modificación de procesos. En el primer momento parece como que el principio causal excluya la cuarta forma de suceder las cosas antes mencionada. Sin embargo, no ocurre así. Pues esta forma de suceder las cosas significa, en todo su ámbito, la *falta de ley.* Pero el principio causal sólo vale, naturalmente, hasta donde vale la ley. Sin embargo, a causa de esta posibilidad de una mala inteligencia, preferiría yo otra forma del principio causal, que es inequívoca, la forma: *no hay causa sin modificación.* Es, ciertamente, muy insólita.

4. *La necesidad del principio causal.* ¿De dónde proviene la necesidad expresada en él?

Se han dado las respuestas más diversas. En el fondo, ha sido *el* problema de la necesidad *el* problema de la investigación causal que se prolonga a través de la historia.

Cabe reunir las respuestas en tres grupos:

En primer lugar está el grupo de las teorías *racionalistas.* Estas teorías intentan demostrar que el principio causal es una pro-

posición *analítica*, es decir, intentan derivarlo de otros conceptos o principios. El trabajo capital en este grupo—en general el mayor trabajo en el problema de la necesidad—ha sido obra de la Escolástica. Como conceptos se han utilizado los de necesidad, contingencia, posibilidad, continuidad. El concepto de función merece unas palabras aparte. Como las leyes naturales tienen la forma de funciones, era fácil la utilización del concepto. Ha sido llevada a cabo de diverso modo por Cohen y por Mach. Para Cohen es la función tan sólo la base, que no puede llegar a ser fecunda sino mediante la agregación del concepto de la conservación de la sustancia. Además, como este pensador no reconoce nada independiente del pensamiento, el principio causal coincide, para él, naturalmente, con el principio de razón. Mach, al que, como empirista, no hay que pedir un pensamiento filosófico profundo, se contenta con declarar que el sentido de la relación causal se reduce íntegramente a la relación matemática de función. Como un principio del cual se derivaba el causal se hubo de alegar el principio de identidad (Th. Lipps, Windelband). También se ha querido referir con gran complacencia el principio causal al principio de razón, considerándolo como una forma especial de este principio (muchos neoescolásticos), o como una aplicación de este principio a la experiencia (Wundt). Otro tipo es el que representa Kant, a quien podemos comprender sin dificultad, después de lo que sabemos de él por la *Teoría del Conocimiento*. La necesidad proviene, para él, de que ordenamos el caos del material de la experiencia por medio del concepto causal, que es un concepto *apriorístico*. Por último, se ha querido entender el principio causal hasta como una proposición analítica en el sentido más extremo, es decir, como una proposición de cuyo concepto sujeto se sigue el concepto predicado. Acaso la entienda de este modo Santo Tomás de Aquino.

El grupo de las teorías *empiristas* quiere fundamentar el principio causal de un modo empírico. Como tipo se ha citado siempre a Hume. Pero éste sólo representa una forma especial. Hume no niega en lo más mínimo la necesidad del principio causal. Pero intenta explicarlo, y de un modo empírico-psicológico. En esto consiste su singularidad. En la experiencia no hay, según él, ningún enlace necesario, sino sólo una sucesión regular. Esta sucesión es el fundamento del principio causal. Este principio nace del *hábito*.

Cuando el hombre ha visto muchas veces sucesiones regulares, se habitúa a esperar de una causa determinada siempre un determinado efecto. Este hábito no es, en absoluto, nada arbitrario, sino algo que nace en nosotros con instintiva necesidad y que el pensamiento racional no puede impedir. Su expresión es el principio causal. Otra forma de fundamentación empirista es la intentada por Mill con auxilio de la inducción.

Finalmente, el grupo de las teorías *fenomenológicas*. Para sus representantes es el principio causal una proposición inmediatamente evidente; la relación expresada en ella es simplemente intuída. Max Scheler se ha limitado a enunciar esta idea; Geyser ha intentado desarrollarla en sus últimas obras.

La crítica de estas teorías es cosa que prefiero dejar al lector. Las ideas que hemos venido adquiriendo hasta aquí le ofrecen los medios auxiliares para ello.

Para nosotros, se despacha muy sencillamente la cuestión de la necesidad. El principio causal da una expresión general a la forma específica de los enlaces que hay en el dominio de la ciencia natural considerado. Así pues, sus raíces se hallan, en último término, en la estructura del dominio de la ciencia natural. *Su necesidad es una necesidad estructural.*

5. *La esfera de validez del principio causal* se sigue, sin más, de nuestro resultado. El principio causal sólo puede enlazar, conforme a su sentido, objetos sensibles. Es, por tanto, incapaz de remontarse por encima del dominio de la ciencia natural; vale sólo *dentro* de este dominio. El principio causal es un principio fenomenológico.

6. *El principio causal puro.* Una parte muy grande de la discusión en torno al principio causal proviene de que se ha mezclado el principio causal con otros principios. Por eso, para nosotros, se trataba desde el primer momento de encontrar el principio causal *puro*, o sea, de encontrar y definir exactamente un enlace que existe sin duda alguna, *que representa sólo una forma de enlace óntico*, y que siempre ha sido *mentado, implícitamente* al menos, en las formas del principio causal expuestas hasta el presente. Las más de las veces comprenden estas formas varias especies de enlaces ónticos esencialmente diversas. Entre ellas se trata, ante todo, del enlace de la *creación*: una cosa nacida de la nada está enlazada con Dios por la relación óntica de la creación.

No creo que le resulte difícil al lector ver la completa diferencia que hay entre este enlace y el causal. El entrar en la realidad una cosa no puede subsumirse bajo el concepto de modificación. Pues una modificación implica, por necesidad de sentido, algo que se modifica. En el caso de la creación no existe nada semejante. Pues la *nada* no puede ser considerada como un objeto que se *modifica*. Una modificación sólo es posible en algo real. En este enlace de la creación se trata de algo completamente nuevo y *sui generis*, que exige un principio ontológico peculiar.

Con total independencia del principio causal pueden existir, pues, fuera de la esfera científico-natural, otros principios sobre enlaces ónticos de un género totalmente distinto.

b) *Metafísica.*

La parte metafísica es muy corta. Sabemos que toda estructura fenomenológica ha de estar fundada en lo metafísico. Por lo tanto, ha de haber una *causalidad metafísica* y un *principio causal metafísico* en que tengan su fundamento la causalidad fenomológica y el principio causal fenomenológico. El contenido de la situación metafísica representa lo que queda de la situación fenomenológica, una vez eliminada la participación de los factores subjetivos. Nada más puede decirse provisionalmente sobre este punto, pues todavía no conocemos esa participación.

La validez del principio causal metafísico está limitada, naturalmente, a la región de los objetos suprasensibles.

II.—Metafísica especial.

La metafísica especial abarca la metafísica de lo inorgánico, de lo orgánico y de lo psíquico. Antes de exponer sus problemas capitales necesitamos practicar, primero, un proceso de eliminación.

En el círculo de lo que nosotros llamamos la metafísica especial se encuentran discutidas también las siguientes cuestiones: la unidad del universo (si hay sólo *una* especie de sustancia en el universo, si las leyes son las mismas en el universo entero); si el universo es finito o infinito; si el espacio es euclídeo o no euclídeo.

tridimensional o de más de tres dimensiones; si los procesos del universo tienen un principio y un fin; si el universo ha evolucionado, y cómo; si la materia es continua o atómica; si hay que entenderla mecanísticamente, es decir, sin fuerzas, o con fuerzas; si los átomos son centros de fuerza u otras cosas; si los campos deben considerarse como materiales o no materiales; si el espacio actúa sobre la materia, o a la inversa; si basta el concepto de energía para describir la naturaleza inorgánica; si hay o no un éter; si el mundo orgánico ha surgido por evolución o no, y cuáles son los factores de su evolución; si el principio de la energía es una dificultad para la hipótesis del influjo mutuo psicofísico, y otras cuestiones semejantes.

Creo que el lector comprende fácilmente, en las más de estas cuestiones, que no pertenecen a la filosofía, sino a la ciencia natural; en las restantes podrá encontrarlo así también, por medio de su propia reflexión. Todas estas cuestiones y las semejantes a ellas conciernen a objetos que al par son temporales y están sujetos a leyes, o sea, que son experimentables por principio y, por tanto, objetos de la ciencia natural. Ciertamente, son estas cuestiones, en parte, tan generales y, por ende, tan difíciles de responder, que los científicos sienten un grande y justificado temor delante de ellas. Por desgracia, con este temor se mezcla en ellos, a consecuencia de una falta de claridad en el pensamiento, el hábito de llamar filosóficas a muchas de estas cuestiones generales. Pero los filósofos deberían ver aquí más claro. No reprocharemos a los antiguos griegos el habernos servido, en lugar de una filosofía, una teoría atómica; no podían separar aún estas cosas. Pero a los filósofos actuales les está mal hacer lo mismo.

1. *Metafísica de lo inorgánico.*

Aquí he de renunciar a toda ojeada histórica, porque la cuestión de que se trata está demasiado mezclada con cuestiones no metafísicas en la literatura filosófica.

El problema de la metafísica de lo inorgánico es el problema del espacio-tiempo-materia, de su estructura y de las relaciones dimanantes de ella. Voy a esbozar, primero, brevemente, las bases ontológicas y científico-naturales.

a) *Lo ontológico y científico-natural.*

1. *Ontología del espacio.*

α) El espacio es un objeto del mundo que nos es dado de un modo tan inmediato como las cosas y sus propiedades.

β) El espacio no es una propiedad de las cosas. La cosa *tiene* sus propiedades, pero *no tiene* en el mismo sentido también el espacio.

γ) El espacio no es una relación, pues puede medirse con cuerpos físicos. Como sólo son mensurables los objetos homogéneos unos por otros, es el espacio un objeto físico.

δ) Las cosas son dependientes del espacio. La extensión no es una propiedad que tenga independientemente del espacio. Una cosa es esta cosa extensa sólo porque tiene participación en el espacio.

ε) El espacio es dependiente de las cosas en *un* respecto. Sólo nos es dado allí donde hay cosas.

2. *Ontología del tiempo.*

α) El tiempo es esencialmente diverso del espacio. Tiene la determinación de lo uno después de lo otro, y el espacio la de lo uno fuera de lo otro.

β) El tiempo es una realidad física, y no una relación. Pues puede medirse físicamente.

γ) El tiempo no es tan subsistente por sí como el espacio.

δ) El tiempo tiene una relación mucho más íntima con las cosas que el espacio. No es dado de algún modo *en* la cosa.

ε) Todas las cosas son dependientes del tiempo. Como el espacio es un objeto físico, está sometido también él al tiempo.

ξ) El tiempo es dependiente de las cosas en *un* respecto. Pues sólo nos es dado, como el espacio, allí donde hay cosas.

3. *La teoría de la relatividad.* Aquí tendría su lugar la discusión de la teoría de la relatividad. Una discusión, no simplemente una exposición. Pues en la teoría de la relatividad hay unidos con los enunciados de física otros muchos ontológicos, lógicos y gnoseológicos, que son erróneos, porque están sustentados por una filosofía positivista. Lo general queda dicho en pocas palabras. Sabemos por la *Ontología* que la física sólo conoce y puede conocer, con-

forme a su esencia, objetos métricos. Así, son para ella también el espacio y el tiempo sólo un *espacio métrico* y un *tiempo métrico. Cómo mido yo el espacio y cómo mido yo el tiempo,* son las únicas cuestiones que la física puede plantear sobre el espacio y el tiempo. Fuera de la métrica, sólo pueden hacerse enunciados sobre la topología del espacio y el tiempo. Así se presenta la teoría de la relatividad como una forzosa prolongación de la física. Tenía que llegar; es el cierre de una serie evolutiva. Desde este punto de vista resultan comprensibles las muchas conclusiones de esta teoría tan extrañas para el profano. Tan sencillo como es todo esto en principio, así de complicado y de difícil resulta muchas veces el desarrollarlo en detalle. Ante todo, porque la teoría contiene enunciados que son independientes del modo cómo concibe el espacio métrico y el tiempo métrico.

4. *La imagen física del mundo.* En su último desarrollo, sin duda todavía hipotético, aparecen del siguiente modo las grandes líneas de esta imagen. Hay dos, y sólo dos, especies de objetos físicos. Ante todo, el campo electromagnético. Es ésta una realidad física subsistente por sí, que no necesita en absoluto de la materia como sustentáculo. Por el contrario, la materia no es nada más que un engendro del campo. En el campo se forman, por razones todavía desconocidas, nudos de energía, lugares de condensación de la energía de tensión eléctrica, o, según la interpretación más reciente, paquetes de ondas. Estos son los últimos elementos constitutivos de la materia. Estos paquetes de ondas, que se continúan a través del campo como las ondas a través del agua, se mantienen con una alta constancia. El objeto físico de la segunda especie es el campo gravitatorio. Puede haber partes de espacio sin campo electromagnético, pero no sin campo gravitatorio. El campo gravitatorio contribuye a determinar la estructura del campo electromagnético, pues que contribuye a determinar los movimientos de la materia. Por otra parte, depende de la materia y desaparece con ella. No posee propiedades mecánicas; es decir, independientemente de la materia no puede fijarse en él ningún lugar, de suerte que no cabe hablar de un movimiento de los cuerpos con respecto al campo. Tampoco tiene por sí mismo velocidad ni reposo. Cabría decir: la gravitación es la propiedad física del espacio.

Los resultados más generales y más importantes para nosotros

son: 1, el espacio es una realidad física; 2, los cuerpos y el espacio están en unión física.

b) Lo metafísico

1. *Una vez más, el camino.* Recuerdo una vez más lo fundamental del camino. No puede haber en lo fenomenológico ningún rasgo que no esté fundado de algún modo en lo suprasensible. Ahora bien, como, según sabemos, el mundo fenoménico representa necesariamente una síntesis de factores suprasensibles subjetivos y objetivos, podemos hacer inferencias sobre lo suprasensible, si nos es posible separar en esta síntesis la participación de los factores.

El lector que no comprenda al pronto esta concatenación de cosas puede hacérsela intuitiva con una comparación. Cuando el astrónomo hace la fotografía de una estrella, cooperan dos cosas en la imagen: primero, los factores terrestres, como los llamaremos, a saber: la estructura de la placa fotográfica, del telescopio, de la atmósfera existente y la longitud del tiempo de exposición; por otra parte, el estado de la estrella tomada. La imagen es una síntesis. Así, por ejemplo, la magnitud de la superficie circular ennegrecida que representa una estrella está determinada por todos los factores nombrados. Pues bien, si el astrónomo es capaz de distinguir entre las participaciones de estos factores, puede inferir de la imagen el estado de la estrella.

2. *La distinción de las participaciones.* Estamos, de hecho, en situación de exponer por separado la participación de los factores suprasensibles subjetivos y objetivos. Del lado del sujeto sólo puede residir lo que sea *común* a todo lo espacial y *todo* lo temporal. Si queremos palabras para designar esto, podemos hablar del *fuera lo uno de lo otro*, con respecto al espacio, y del *después lo uno de lo otro*, con respecto al tiempo. Todo lo que va más allá de esto concierne a las diferencias *individuales*, y éstas sólo pueden proceder de los factores objetivos. Necesitamos ver totalmente claro en este punto. El hecho de que esta hoja de papel en que ahora escribo sea un rectángulo, el de que otra que está sobre mi mesa de despacho sea un cuadrado, sólo puede provenir de los factores objetivos. Pues si éste no fuese el caso, sólo tendríamos una pura

arbitrariedad. Además, nosotros hacemos cosas y les damos esta o aquella forma. Ahora bien, no tendría sentido hacer con las cosas algo, si el fundamento de las formas individuales no residiese precisamente en ellas mismas. Lo suprasensible de las cosas está constituído, pues, de tal suerte que ha de ser aprehendido por lo psíquico en las formas del fuera lo uno de lo otro y del después lo uno de lo otro.

3. *Lo suprasensible de lo inorgánico.* Hemos avanzado tanto, que podemos hacer algunos enunciados más o menos probables sobre la estructura de lo suprasensible. A mis ojos esta estructura se presenta aproximadamente así.

Convengamos terminológicamente, ante todo, en designar lo suprasensible del espacio, el tiempo y la materia con los términos del *supraespacio*, el *supratiempo* y la *supracosa.*

El supraespacio es la sustancia prístina. Las supracosas—primariamente, pues, la supracosa del campo electromagnético; secundariamente, las supracosas de lo específicamente material—son engendros o productos de la evolución del supraespacio. De esta relación viene el que las cosas fenomenológicas tengan el "fuera lo uno de lo otro" propio del espacio. Si no hubiese, pues, espacio, tampoco habría cosas. Esto no ataca, naturalmente, la subsistencia y la sustancialidad de las supracosas, exactamente como tampoco la relación análoga entre los cuerpos y el campo electromagnético ataca la subsistencia e individualidad de las cosas.

El supratiempo es el *supraser* de las supracosas, así pues, también del supraespacio. Por ende, el tiempo reside realmente en lo íntimo de las cosas.

El supraespacio y el supratiempo están constituídos de tal modo que no pueden entrar inmediatamente en relación con lo psíquico consciente. Para esto necesitan de la mediación de las supracosas. Sin las supracosas existirían el supraespacio y el supratiempo, pero no conoceríamos ningún espacio ni tiempo alguno.

Tan pronto como aparecen en el supraespacio las supracosas, suscita esta aparición un estado que significa una relación entre las supracosas como productos del mismo origen. Este estado se exterioriza fenomenológicamente como *gravitación*.

Cuando las supracosas tienen siempre distintos contenidos del supraespacio, esto se presenta fenomenológicamente como *movimiento.*

2. *Metafísica de lo orgánico.*

a) *Historia.*

La historia de que doy aquí noticia concierne a lo ontológico, no a lo metafísico.

El problema central de la biología, único que entra en cuenta para la filosofía, es la cuestión de la esencia del organismo. Desde hace siglos se combaten sobre este punto el *mecanicismo* y el *vitalismo.*

Por mecanicismo se entiende la doctrina de que los fenómenos vitales pueden explicarse de un modo puramente físico-químico (no puramente mecánico).

Como el mecanicismo es, patentemente, una consecuencia del materialismo, aparece ya en los materialistas de la filosofía griega, y también más tarde en unión con el materialismo. Mas, por otra parte, es independiente de éste. Así lo ha defendido, por ejemplo, Descartes, que a buen seguro no es ningún materialista. Las plantas y los animales sólo eran para él unas máquinas, que marchan como un reloj. Hace diez o quince años los biólogos adoptaban en su mayor parte la posición mecanicista. Hoy siguen haciéndolo también en una gran parte, pero comprenden al menos que los fenómenos vitales no pueden explicarse tan simple y toscamente como antes se pretendía. Muchos han perdido hoy, por ello, la seguridad y se abstienen de tomar una decisión.

¿Qué aduce el mecanicismo en pro suyo? Ante todo, la idea general de que la admisión de un principio vital especial hace incomprensibles los procesos orgánicos; su comprensión sólo es posible por medio de una explicación físico-química. Luego puede invocar el hecho de que esta explicación ha penetrado cada vez más profundamente en el misterio de los fenómenos vitales. Es posible hoy reproducir con medios físico-químicos muchas cosas propias de las formas y los procesos de la vida orgánica; así, la forma de la célula, la forma de sencillos agregados celulares (por ejemplo, algas), la asimilación, la desasimilación. Es posible producir con sustancias inorgánicas sustancias orgánicas, por ejemplo, el azúcar, el aceite de rosas. Es posible fecundar huevos artificial-

mente, es decir, con medios fícico-químicos. Los mecanicistas ya no niegan hoy la teleología de lo orgánico, como hacían antes, sino que tratan de interpretarla físicamente.

El *vitalismo*, según el cual hay en el organismo algo más que los factores físico-químicos, es igualmente muy antiguo. No en cuanto al nombre, pero sí en cuanto a la cosa, lo defendió Aristóteles. Sin duda, en una forma metafísica que aún hemos de conocer y a la que se hubiese ajustado perfectamente un mecanicismo no-metafísico. La Edad Media le siguió en esto. Más tarde, se vieron en el llamado *principio vital*, es decir, en lo no-físico-químico del organismo, fuerzas reales, a veces hasta sustancias finas peculiares. Es comprensible que frente a tales tosquedades defendiese Lotze el mecanicismo. Hoy ha entrado el vitalismo en una nueva fase. Su desarrollo no es igual en todas partes, pero parece tender ahora a la misma idea. Hans Driesch es quien más ha contribuído a desarrollarlo.

b) *Ontología de lo orgánico.*

1. *El todo y la suma.* La ontología de lo orgánico descansa en la distinción del todo y la suma.

Ejemplos de sumas: toda suma de números, una biblioteca, la carga eléctrica de una esfera aislada.

Ejemplo de todo: cualquier organismo.

Decimos de la suma que tiene *partes*; del todo, que tiene *miembros*.

Entre el todo y la suma existen tres diferencias esenciales.

a) Si descompongo una suma, las partes continúan perteneciendo al orden de cosas a que pertenecía la suma. Si divido un todo en fragmentos, estos fragmentos ya no pertenecen al orden de cosas a que pertenecía el todo. Los fragmentos de un organismo ya no son organismos.

La suma es descomponible en partes-sumas; el todo no es descomponible en partes-todos.

b) Puedo componer con partes una suma y me mantengo dentro del mismo orden de cosas. Pero no puedo componer con partes un todo.

La suma puede nacer de las partes; el todo no puede nacer de las partes.

c) La diferencia más importante es esta tercera. ¿Qué participación tienen las partes en la suma? Patentemente, sólo una participación acrecentativa y ninguna otra.

¿Qué participación tienen los miembros en el todo? Ante todo, seguramente también una participación acrecentativa. Pero, *además de ésta,* posee todo miembro una función en el todo, y una función que encierra en sí dos cosas: 1, que el miembro existe *para* el todo, que *sirve* al todo, y 2, que cada miembro tiene una misión específica, completamente diversa de la de cualquier otro miembro. Ahora repárese en el sentido de *existir para algo,* de *servir.* El que sirve está determinado en su actividad del momento por un fin situado en el futuro. Esta exactamente es la situación en el organismo. Lo que ahora sucede en él está determinado *también* (no determinado *sólo)* por el futuro del todo. Por eso hablamos de una *tendencia prospectiva de la función.* El lector puede aclararse fácilmente esto con el ejemplo de los órganos humanos (el corazón, los pulmones, etc.). En ellos verá también claramente que la relación de totalidad en modo alguno es sólo una relación entre estados *simultáneos,* sino que abraza estados *no-simultáneos* (lo que, por lo demás, es absolutamente una necesidad en todo objeto temporal), y se extiende, por tanto, a la duración de la vida entera del organismo.

Vemos, pues, que los organismos son, en cuanto todos, esencialmente diversos de lo físico, que es sólo suma.

2. *La comprensión hololó̱gica.* Una manifestación subsecuente del carácter de totalidad que tienen los organismos hace esto singularmente claro: la comprensión hololó̱gica. Comprendemos un objeto aislado cuando podemos incluirle en un complejo superior. Los complejos de que aquí se trata son el complejo de ley y el complejo de totalidad. Lo físico lo comprendemos totalmente por complejos de ley, por ejemplo, el arco iris por la refracción y la reflexión de la luz en las gotas de lluvia. No hay nada en lo físico que se sustraiga a esta forma de la comprensión, ni tampoco nada que además pudiera ser comprendido de otro modo científico. En lo orgánico tenemos también, ante todo, la comprensión por el complejo de ley. Pero además puede *el mismo proceso* ser comprendido también por el complejo de totalidad. Esta cuestión hololó̱gica dice: ¿qué significación tiene el proceso para el todo del organismo? Exactamente igual que se puede comprender el mo-

vimiento del émbolo en el cilindro de un motor, primero, por una ley, por la presión periódica de un gas, etc., y, en segundo término, por una totalidad, por su función en la máquina. El motor es, en conexión con el hombre, también un todo; sin esta conexión no es, ni un todo. ni una máquina. La comprensión holológica, esta comprensión *sui generis*, revela que, en lo orgánico, nos encontramos en un plano totalmente distinto por respecto de lo físico.

3. *División y fusión de todos.* Los todos pueden dividirse (división celular, división de las plantas y los animales inferiores) y fundirse (fusión celular). Pero esto es algo muy distinto de la descomposición y composición de la suma. Los nuevos todos no son partes del todo originario, ni los todos originarios resultan, al reunirse, partes del nuevo todo.

4. *Teleología.* En el complejo de totalidad está fundado el enlace específicamente orgánico de la teleología. Aquello que trabaja al servicio de un todo es, por ello, teleológico. *Teleología es relación de totalidad.* La esencia de lo teleológico consiste, pues, en que lo que sucede en el presente está determinado en parte por un estado futuro.

El enlace teleológico y el causal no se excluyen, sino que el primero exige necesariamente el segundo, mientras que el causal puede existir también sin el teleológico. Cuando, según hemos visto, en lo teleológico sucede algo, cuando actúa el proceso teleológico, hay también necesariamente una acción causal.

5. *El factor de totalidad.* La totalidad no es algo que nosotros introduzcamos en la naturaleza, sino algo con que nos encontramos en ella. Estos objetos se hallan estructurados de tal modo que exigen la consideración holológica; aquellos objetos, no. El todo existe independientemente de nosotros, siendo por completo indiferente que nos cuidemos de él o no. En el todo, o en relación con él, ha de haber, pues, algo que sea causa o agente de las diferencias que el todo presenta con respecto a la suma. Lo llamaremos provisionalmente el *factor de totalidad.*

De él podemos afirmar al punto que es *no-físico.* Pues no actúa de un modo meramente causal, sino también teleológico, llevando en cierto modo, pues, el porvenir en su seno. Nada semejante hay en lo físico.

6. *La naturaleza psíquica del factor de totalidad.* Muchas ra-

zones hablan en favor de la naturaleza psíquica de los factores de totalidad.

a) Cuando hemos llegado a intuir como notas del todo y de su factor, es algo que encontramos también en nosotros, los seres humanos, y en nuestra alma. No tiene ningún fin admitir además otra especie de factor de totalidad en la naturaleza, sobre todo si consideramos que, como consecuencia de la evolución de los organismos, ha de estar lo psíquico contenido ya en todos los grados de la vida orgánica.

b) Los modos de conducirse los animales inferiores son exactamente de la misma naturaleza que *los* modos de conducirse los animales superiores y el hombre; modos determinados, sin duda alguna, por lo psíquico. En el infusorio, por ejemplo, hay también, como en el hombre, auténticas acciones.

c) Un grupo de fenómenos especiales (fatiga, órganos de los sentidos, validez de la ley de Weber (1), etc.) delatan la misma estructura en las plantas y en los animales inferiores que en los animales superiores y en el hombre, donde estos fenómenos están determinados en parte por lo psíquico.

Ahora bien, el que consideremos lo psíquico como el factor de totalidad en *todo* lo orgánico no quiere decir que estas almas: 1, sean inteligentes; 2, posean en forma primitiva las funciones psíquicas humanas, sino, ante todo, que tienen estas funciones indiferenciadas, y 3, que tengan una vida psíquica *consciente*.

7. *Lo suprapsíquico.* Según parece, no tenemos bastante con admitir almas individuales. Muchas clases de fenómenos sólo nos son comprensibles si admitimos además algo psíquico supraindividual, o, como diremos brevemente, algo suprapsíquico. Los fenómenos de que aquí se trata son los siguientes:

a) Fenómenos especiales, como las simbiosis (por ejemplo, las agallas de las plantas, el calamar y las bacterias de luz, etc.), los Estados de animales (abejas, termitas, hormigas), la coincidencia de la sexualidad en las plantas y los animales, el instinto, etc. En muchos de estos fenómenos aparece con toda claridad la forma teleológica de los procesos. Así, por ejemplo, en las simbiosis, lo que hace ahora el *patrón* está determinado en parte por el futuro del *pupilo.*

(1) Cfr. los libros de psicología citados en una nota anterior.—*Nota del traductor.*

Estas y otras cosas sólo son totalmente comprensibles por la existencia de algo suprapsíquico.

b) La muerte. Lo psíquico es algo real como una casa, una piedra, una estrella; sólo que de otra estructura, pero con la misma forma de realidad general. Pues bien, cuando un organismo muere, ¿dónde queda su alma, que es algo real? ¿Podemos admitir que se torne en nada? La única salida es que sea recogida de nuevo en lo suprapsíquico.

c) El reino *entero* de lo orgánico revela, en cuanto tal, una totalidad más laxa, primero, porque las especies animales y vegetales dependen, hasta cierto grado, unas de otras y sirven por este medio al todo, y en segundo término, por el sentido teleológico de la evolución.

Si admitimos lo suprapsíquico, debemos decir que toda alma lleva en sí, no meramente su propio futuro, sino también el futuro de su especie.

Como, conforme a nuestro resultado, la metafísica de lo orgánico coincide con la metafísica de lo psíquico, no necesita ser tratada expresamente.

3. *Metafísica de lo psíquico.*

a) *Ontología de lo psíquico.*

A fin de reforzar la impresión, reunimos lo que aquí necesitamos de la ontología de lo psíquico. Concierne: 1, al complejo psíquico total; 2, a la distinción de lo psíquico y lo físico; 3, a la causalidad psicofísica; 4, a la labilidad de lo psíquico; 5, a lo suprapsíquico; y 6, al alma espiritual.

1. *El complejo psíquico total.* Representa una *unidad.* Esta unidad se expresa:

a) En la unidad del *yo.* El yo es justamente aquello que une todos los procesos psíquicos de un individuo en una unidad, de tal suerte que estos procesos sólo le pertenecen a él.

b) En la unidad del *todo.* El factor de unidad ha de ser, por su propio sentido, un factor unitario.

2. *La distinción de lo psíquico y lo físico.* Subrayamos cuatro diferencias:

a) *La posición respecto al yo.* Todo lo físico es, por principio, experimentable en común por cualquier número de yos; nada psíquico es experimentable sino sólo por *un* yo.

b) *La inespacialidad de lo psíquico.* Lo físico es espacial, lo psíquico es inespacial en todo sentido. Pues lo psíquico es:

α) *Inextenso.* Los sentimientos, las representaciones, etc., no son extensos. Tampoco el dolor, ni el frío, etc.; lo que aquí parece extenso es el proceso fisiológico.

β) *No localizado.* Lo psíquico está unido, sin duda, en su acción, a lo físico, pero no está *allí donde* lo físico está. Si no, habría que oír afirmaciones como ésta: este sentimiento se halla cinco centímetros encima de esta representación.

c) *La dualidad de planos de lo psíquico.* En lo físico sólo hay procesos. En lo psíquico hay también procesos, pero hay, además, la circunstancia de que muchos de estos procesos son conscientes.

d) *La figuralidad de lo psíquico.* Lo psíquico de un invididuo: 1, no es una suma de partes inconexas; 2, ni meramente una suma de partes conexas; 3, ni meramente de partes conexas en la unidad del yo. Sino que hay además una unidad de un grado superior. A través de la vida psíquica entera se prolongan intentos de *integración.* Todo proceso es *este* proceso sólo en un todo que llamamos aquí una *figura.* Los elementos de una de estas figuras no están simplemente juntos, sino que con ellos aparece aún algo nuevo, que no es un elemento más, sino que penetra todos los elementos y los inserta y conjuga en la figura.

Es necesario hablar, pues, de una distinción fenomenológica esencial entre lo psíquico y lo físico.

3. *La causalidad psico-física.* Recordemos nuestras consideraciones anteriores sobre el problema causal y hagamos aquí esta pregunta: ¿qué especies de enlaces temporales son posibles en un mundo temporal? Yo creo que sólo tres, a saber:

a) La temporal pura,

b) La causal,

c) La teleológica.

Pues bien, ¿cómo estaría estructurado un *mundo puramente temporal?* En él no se podría decir nunca que un estado *b tiene que* seguir a un estado *a.* Pues entonces existiría ya más que un puro enlace temporal. En un mundo semejante no habría, pues, ninguna ley.

Ahora bien, en nuestro mundo real hay leyes. Si añadimos a esto que el enlace teleológico implica necesariamente el causal, llegamos a este resultado: *donde en nuestro mundo hay leyes, hay también causalidad.*

Mas el lector sabe por sí mismo, sin duda alguna, que en el terreno psicofísico existen leyes. Tales son las coordinaciones entre los estímulos y los colores, o entre ciertos estados corporales (rubor, palpitaciones del corazón) y un proceso psíquico, o entre los movimientos del cuerpo y las resoluciones de la voluntad, etcétera. Según esto, ha de haber también una causalidad psicofísica.

4. *La labilidad de lo psíquico.* Necesitamos abandonar definitivamente la representación del aislamiento de las almas. Las almas no poseen una especie de estructura monadológica. No son aislados puntos céntricos del universo, que sólo por mediación de lo físico pueden dar noticia de sí y recibirla de los demás. Un todo psíquico tiene siempre, por el contrario, dos facultades: 1, puede dividirse en todos, en cualquier medida, desde el más leve conato hasta la plena escisión; 2, puede fundirse con otros todos en diversa medida. Queda indicado cómo esto resulta ya de ciertos hechos biológicos generales. Una multitud entera de observaciones hechas en el hombre apunta decididamente en la misma dirección: la conducta de los artistas, hechos de psicología infantil, fenómenos de los primitivos, la histeria, la sugestión, el hipnotismo, los estados parapsíquicos, etc.; por lo demás, en parte, también consideraciones de naturaleza más general. La división no debe concebirse como si por medio de ella aumentase la suma de lo psíquico. Ni aumenta, ni disminuye. En lo psíquico carecen de sentido todos estos conceptos cuantitativos.

5. *Lo suprapsíquico.* Lo suprapsíquico ha de ser concebido de tal suerte, que las almas individuales radiquen *de algún modo* en él. La forma de este radicar no puede indicarse todavía. A pesar de él, subsiste cierta autonomía de las almas individuales frente a lo suprapsíquico. Es algo totalmente análogo a lo que sucede con las cosas físicas. Cada cosa es autónoma y, sin embargo, no es en el fondo nada más que un conjunto de puntos de constitución relevante en el campo electromagnético. Es característico, por lo demás, cómo en la última época se desarrollan paralelamente estas dos ideas reveladoras de la misma tendencia. De un modo muy ge-

neral cabría decir también de cada alma que es un punto de constitución relevante en lo suprapsíquico.

Es posible que se formen productos de la evolución de lo suprapsíquico, los cuales representen *grados intermedios* entre el alma individual y lo suprapsíquico. Fenómenos como los Estados de insectos así lo indican. Acaso estén determinados en parte por análogas producciones ciertos fenómenos humanos, como sectas, formas de culto, mitos, cruzadas, cruzadas infantiles, la creencia en brujerías, etc.

6. *El alma espiritual.* Sabemos de antes que el alma *humana* evoluciona por obra de la aprehensión de los valores hasta convertirse en el alma espiritual. Experimenta aquí una transformación. Y una transformación de tal suerte—esto es ahora para nosotros lo importante—, que es imposible su completa absorción en lo suprapsíquico. Hay, sin embargo, fenómenos, como la despersonalización, ciertos estados esquizofrénicos, el hipnotismo, etc., que hablan en favor de la posibilidad de una absorción hasta cierto grado en casos particulares.

Provisionalmente no sabemos si estamos obligados por los fenómenos parapsíquicos a admitir todavía otras estructuras del alma; pero algunos parecen denunciarlas.

b) *La interpretación metafísica.*

a) *Preparación.*

1. *Necesidad de la cuestión metafísica.* ¿Podemos darnos por contentos en el dominio de lo psíquico con lo ontológico, o es necesario suscitar también aquí la cuestión metafísica?

Quien haya comprendido totalmente nuestras manifestaciones anteriores sobre el sentido de la metafísica, verá en seguida que su idea fundamental también es aplicable aquí. *El mero sernos dado algo no puede ser nunca nada último.* Siempre es necesario suscitar la cuestión de la existencia absoluta y la cuestión de la estructura, independientemente del sernos dado, y siempre implica esta cuestión el dirigir la vista hacia lo inexperimentable por principio. La cuestión de la independencia sería en nuestro caso: ¿existiría lo psíquico, aun cuando no hubiese ningún yo consciente, y en

qué forma? Patentemente, es éste un asunto inexperimentable por principio.

Es necesario indicar también que lo psíquico transcurre en el tiempo, y el tiempo es algo fenomenológico.

2. *Las posiciones metafísicas posibles.* Vamos a deducir ahora las posiciones metafísicas posibles.

Lo físico y lo psíquico pueden ser metafísicamente *un* objeto, es decir, idénticamente la misma cosa. Esta es la *teoría de la identidad.* Lo físico y lo psíquico pueden ser metafísicamente *dos* objetos. En este caso, son posibles, a su vez, varias posiciones. Los dos objetos pueden ser diversos por su estructura metafísica; entonces tenemos el dualismo. Pero pueden ser *no diversos* por su estructura metafísica. En este último caso tenemos de nuevo dos posibilidades. O bien lo psíquico es concebido como físico—es lo que hace el materialismo—, o bien lo físico es concebido como psíquico—es lo que hace el *espiritualismo.*

Tales son todas las teorías metafísicas posibles acerca de lo psíquico. Otras teorías sólo pueden nacer de una mezcla de éstas, únicas posibles. Pasamos, pues, a exponer éstas, pero en un orden algo distinto de aquel en que las hemos deducido.

β) *Las posiciones metafísicas.*

aa) El materialismo.

Como primeros representantes del materialismo en la antigüedad griega suele citarse a Leucipo y Demócrito. El mundo se compone para ellos de un sinnúmero de pequeños corpúsculos, que sólo se diferencian por su forma, su magnitud, su posición y su movimiento. El alma es una aglomeración de átomos que se distinguen por una particular finura, redondez y suavidad. Más tarde reprodujeron estas ideas los epicúreos. Para mí es muy discutible si esto es materialismo. Pues estas antiguas cabezas griegas tenían aún tanta cosa mística en su modo de pensar, que no podemos alcanzar el verdadero sentido de sus pensamientos. A lo sumo hay aquí una propensión al materialismo.

Cuando la ciencia natural comenzó a desarrollarse en el siglo XVII, fué Hobbes el que reconoció ante todo la necesidad de

cultivar metamáticamente la ciencia natural. Pero, según él, lo único que podemos dominar matemáticamente son los movimientos de los cuerpos en el espacio. Por ende, el problema de la ciencia natural está en reducir los fenómenos de la física a movimientos de corpúsculos. Hobbes extendió estas ideas a la realidad entera y se tornó así materialista.

Partiendo de la misma idea, pero recorriendo un camino no tan sencillo, llegaron al materialismo los filósofos ingleses del siglo XVIII. La concepción mecanicista de la ciencia natural influyó sobre la psicología. Se intentó comprender asociativamente la vida psíquica, en analogía a la mecánica. Por este camino cayó lo psíquico en tal dependencia respecto de lo físico, que ya la filosofía de Hartley revela, contra su voluntad, una ligera inclinación al materialismo. Plena irrupción hizo éste en Priestley y en Erasmo Darwin (el abuelo de Carlos Darwin).

Preparado por Hobbes, Voltaire y otros, surgió el gran período del materialismo francés en el siglo XVIII. Comenzó con Lamettrie, el amigo de Federico el Grande. Encubiertamente apareció en la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* en que colaboraron Voltaire, Rousseau, Holbach, d'Alembert, Diderot y otros. Grosera y descubiertamente materialista fué el *Système de la nature,* editado principalmente por Holbach. Al espíritu francés no le iba, ciertamente, aquel zafio materialismo. La reacción empezó en Rousseau.

Alemania vivió un florecimiento del materialismo en el siglo XIX. Fué una reacción contra la filosofía idealista de Hegel, Fichte. Schelling, y se apoyaba principalmente en las leyes de la conservación de la materia (hoy decimos de la masa) y de la conservación de la fuerza (hoy de la energía). Moleschott, Luis Büchner, Carlos Vogt, son los nombres más conocidos. Sabían escribir con extraordinaria destreza. de un modo comprensible para todo el mundo, pero cultivaban una filosofía infantil. Una cabeza más fina era Czolbe. Retoños los hemos tenido aún en Ernesto Haeckel y otros.

Aún hoy existen bastantes materialistas, particularmente entre los médicos. Cierto que, justamente en esta última época y entre los médicos, se inicia un radical desvío del materialismo y un orientarse en lo psíquico y el ser-persona. Pero el materialismo no perecerá seguramente hasta el fin de los tiempos, porque las más de

las veces está detrás de él la concepción materialista del universo, y porque supone sólo un modo de pensar muy simple y absolutamente ninguna intuición.

Típico del materialismo es hablar de un modo extraordinariamente *confuso* y *metafórico* en sus definiciones de lo psíquico. Como, según sabemos, lo físico y lo psíquico están unidos fenomenológicamente por un enlace causal, hay sólo dos formas de materialismo puro *posibles:* 1. Lo psíquico es una sustancia material especial que sólo se encuentra en el cerebro; 2. Lo psíquico es un proceso de naturaleza especial que tiene lugar en el cerebro, además de los otros procesos conocidos de nosotros.

Contra el materialismo hablan las razones siguientes:

1. La ciencia todavía no ha descubierto hasta ahora nada de semejante sustancia o proceso en el cerebro. Esta sustancia o este proceso debería ser experimentable, empero, en cuanto objeto físico.

2. El materialismo contradice la fenomenología del complejo psíquico total. Según él, es el hombre un sistema físico. Pero un sistema físico es sólo una unión por y (1), no una totalidad.

3. El materialismo contradice la fenomenología de la distinción de lo psíquico y lo físico. Lo físico y lo psíquico son fenomenológicamente diversos en su esencia. Esta diversidad ha de estar fundada en lo suprasensible.

4. El materialismo padece de contradicciones internas. Metafísicamente son para él ambas cosas, lo psíquico y lo físico, algo físico. En el fondo recoge, pues, en su seno la teoría del realismo ingenuo; de lo cual no llega nunca, ciertamente, a tener conciencia Ahora bien, *¿a quién* es dado lo físico como psíquico? Sólo hay, en efecto, influencias recíprocas entre cosas homogéneas. ¿Cómo sucede que unas cosas físicas aparecen como físicas, otras como psíquicas? Estas son para él dificultades internas, insuperables.

(1) *Und-verbindung* = unión por y—o por más—, la unión de las partes de una suma.—*N. del T.*

ββ) *El espiritualismo.*

Después de muy varios precursores más o menos francos, es su primer defensor, claro e importante, Leibnitz. Lo profesan, además, en Alemania Lotze, Schopenhauer, Wundt, L. Busse, Th. Lipps y otros; en Francia es donde tiene particularmente muchos y enérgicos partidarios: Maine de Biran, Lachelier, Fouillée, Cousin, Guyau, Janet, Renouvier y otros. Vamos a hacer conocimiento con lo peculiar de su fundamentación, reproduciendo las ideas de diversos partidarios.

Leibnitz se plantea la cuestión de cómo está constituída la materia. En principio tiene por exacto el atomismo. Sólo yerra éste, según él, en la definición de los átomos. Sus átomos siguen siendo siempre divisibles, o sea, no son simples. Pero lo compuesto requiere unidades últimas absolutamente, simples, las cuales, en cuanto simples, habrían de ser indivisibles. Estas unidades no pueden tener, pues, el carácter de la materia, que es divisible. Han de ser inmateriales. Y lo inmaterial no podemos figurárnoslo de otro modo que como psíquico. Leibnitz llama a estas unidades psíquicas, mónadas. Tienen, según él, diversos grados psíquicos. Debido a que percibimos confusamente las inferiores, vemos a éstas como cuerpos.

Según Lotze, vivimos en nuestro yo dos cosas: en primer término, no sólo puede el yo distinguir de sí mismo sus sensaciones, representaciones, sentimientos, sino que las tiene al par, como estados *suyos;* en segundo término, como el yo reune en el recuerdo lo pasado y lo presente, es *un ente* en medio del cambio de muchos estados. Ahora bien, las cosas tienen igualmente estados como estados suyos, y su unidad se conserva en medio del cambio de sus estados; por tanto, han de ser *más* que cosas, han de ser igualmente de naturaleza psíquica.

Wundt adjudica al espíritu humano una necesidad de unidad, que le fuerza a interpretar unitariamente el fundamento del universo. Por ende, éste sólo puede concebirse, según él, espiritualista o materialistamente. Ahora bien, el mundo es siempre activo. La única forma de actividad que conocemos es la actividad voluntaria. Si, pues, no queremos emplear sólo palabras, necesitamos interpretar volitivamente la esencia del universo.

Dejo al lector, como un buen ejercicio, la crítica especial de estos diversos caminos hacia el espiritualismo. Todos concuerdan en la idea fundamental: sólo podemos comprender el mundo suprasensible por analogía con nuestra experiencia psíquica. Esta idea no es susceptible de demostración, sino sólo de fe. Por lo demás, hay en ella un gran testimonio de pobreza: puede haber mil posibilidades de inmaterialidad no-psíquica.

La prueba directa contra el espiritualismo descansa, por una parte, en la esencial diversidad fenomenológica de lo físico y lo psíquico, y subraya, por otra, que lo físico, si es en esencia psíquico, ha de presentar caracteres de totalidad, pero que en realidad no los posee.

El espiritualismo muestra, además, la misma contradicción interna que el materialismo. Si lo en sí del mundo y del alma es homogéneo, ¿de dónde procede la esencial diversidad fenomenológica? Leibnitz ha sentido este problema y buscado la solución. Es fácil comprender que la ha errado.

γγ) *La teoría de la identidad.*

En confusas indicaciones se encuentra la teoría de la identidad ya en Giordano Bruno. De un modo claro aparece por vez primera en Spinoza. Este la inserta en un amplio complejo, en una concepción del universo. Spinoza era panteísta: *Deus sive natura*. Dios y la Naturaleza son una cosa, forman la sustancia una e infinita, fuera de la cual no hay nada. Esta sustancia tiene atributos, pero de ellos sólo podemos conocer dos: la extensión y el pensamiento (el pensamiento equivale aquí a la conciencia). Cada uno de estos atributos tiene infinitos modos, es decir, estados pasajeros (analogía: las ondas en el agua son estados pasajeros del agua). Los modos son los cuerpos y los espíritus. Ahora bien, como los atributos pertenecen a la misma sustancia, sus modos han de corresponderse. Los cuerpos y los espíritus deben concebirse, por tanto, sólo como una conexión única y sujeta a leyes, la cual, contemplada por un lado, se presenta como cuerpos; contemplada por el otro, como espíritu.

Típico de la fase más moderna de la teoría de la identidad, que

se inicia con Fechner, es el apoyarse en consideraciones psicológicas; sin embargo, también está influída por ideas más amplias y también desemboca habitualmente en ellas. Así es en Fechner, Erdmann, Heymans, Höffding, etc.

La idea fundamental de la teoría de la identidad es ésta: lo físico y lo psíquico son idénticos. La distinción fenomenológica de lo físico y lo psíquico procede, según ella, de un cambio del punto de vista desde el cual se contempla el mismo ente idéntico. Como se comprende, no hay que entender este cambio como espacial; sólo se trata de una expresión para indicar que el mismo objeto es aprehendido de dos modos. Para hacer esto comprensible se ha acudido a toda clase de imágenes. La mejor se debe a Fechner. Nosotros la alteramos un poco. Represéntese el lector una esfera de latón. Contemplada por dentro es cóncava; contemplada por fuera, convexa, y a cada modificación de la concavidad (por ejemplo, mediante un golpe) corresponde una modificación de la convexidad. La teoría de la identidad es, por lo demás, la forma metafísica que necesita tomar el paralelismo psicofísico.

Nosotros rechazamos la teoría de la identidad por las siguientes razones:

1. La diversidad fenomenológica de lo físico y lo psíquico es la expresión de una plena autonomía de estos dominios de la objetividad. Pero la autonomía fenomenológica ha de estar fundada en una autonomía metafísica.

2. La teoría de la identidad contradice la existencia de la causalidad fenomenológica en el terreno psicofísico, la cual se sigue de la sujeción de éste a leyes.

3. La teoría de la identidad encuentra también en sí misma una dificultad insuperable. *¿Quién* ve lo idéntico desde diversos puntos? Patentemente, el yo. Pero el yo es sólo algo psíquico, algo que pertenece a uno de los lados. ¿Cómo es concebible y posible que el yo aprehenda inmediatamente ambos lados a la vez? Ni siquiera necesitamos recalcar el "a la vez". Como jueces teoréticos podemos contemplar muy bonitamente el interior y el exterior (es decir, los dos lados). Pero lo que es plena y totalmente incomprensible es cómo puede algo interior contemplar el exterior que le corresponda.

Advirtamos, finalmente, que la teoría de la identidad únicamente no choca contra el fenómeno de la totalidad cuando no degene-

ra en *pampsiquismo*, es decir, cuando no enseña que *todo* lo sensible tiene dos lados en el sentido de la teoría.

ðð) *El dualismo.*

Si se tiene en cuenta el modo de pensar popular, ha sido siempre el dualismo la idea más difundida. Exceptuando pocos casos, dominó la Antigüedad y la Edad Media enteras. Un poco más adelante exponemos la forma *sui generis* que le dió Aristóteles y tomó de éste la Edad Media. En el sentido de un mero influjo mutuo fué defendido por primera vez conscientemente por Descartes.

La situación en la actualidad es singular. Los problemas de la metafísica de lo psíquico ya no interesan hoy como en otros tiempos. Si se avanza hasta esta región, las más de las veces se indican con circunspección algunas formas del espiritualismo o de la teoría de la identidad; pero todo ello es menos una conquista de la metafísica que una influencia de la concepción del universo y se le concede poco valor. El dualismo ha encontrado una buena base y preparación en la circunstancia de que consideraciones psicológicas y de otra naturaleza hayan ido descubriendo cada vez más la esencial diversidad fenomenológica de lo físico y lo psíquico. El dualismo metafísico valió largo tiempo como incientífico. Pero la evidencia psicológica que acabamos de indicar y también una distinta actitud frente a la metafísica, han ido procurándole una consideración creciente. Por desgracia, tanto él como las demás metafísicas de lo psíquico están todavía demasiado embebidas en la concepción del universo y en la religión. Por eso no ha sido objeto en ninguna parte todavía de una pura investigación metafísica.

Hemos dado ya una prueba indirecta en favor del dualismo. Si sólo son posibles cuatro posiciones metafísicas y tres de ellas han demostrado ser en lo esencial erróneas, sólo queda la cuarta como justificada.

Lo que sigue trata de hacer algunas indicaciones sobre la prueba directa y el desarrollo del dualismo:

1. *Lo ontológico en orientación metafísica.* Lo primero que hemos de hacer es considerar la base ontológica anteriormente dada

desde otro punto de vista, dándole en cierto modo una orientación metafísica para sacar de ella lo que necesitamos.

a) La causalidad psicofísica demuestra que lo físico y lo psíquico son dos objetos. Pero aun así podría ser el uno dependiente del otro. Quedan excluídas ciertas dependencias (por ejemplo, de relación), pero no todas.

b) La diferencia esencial existente entre lo físico y lo psíquico demuestra que se trata de dos objetos *subsistentes por sí.* El uno no puede ser un elemento, una propiedad, una relación del otro.

c) Los hechos del yo y de la totalidad demuestran que lo psíquico de un individuo es un *único* objeto.

d) La totalidad por sí sola demuestra que lo psíquico de un un individuo es un objeto *no-compuesto, indivisible aditivamente* y *subsistente por sí.*

La que de ontológico queda tiene ya tal forma, que en ello puede leerse inmediatamente lo metafísico.

2. *La sustancia del alma individual.* De esta situación se siguen para lo psíquico de un individuo dos cosas: 1. Metafísicamente, hay en su fondo un objeto subsistente por sí, o sea, está fundado en una sustancia. 2. Esta sustancia es estructuralmente diversa de la sustancia de lo físico.

3. *Las propiedades de esta sustancia.* Además de las propiedades primeramente enumeradas, que convienen a toda sustancia, posee la sustancia de lo psíquico otras especiales.

a) Es subsistente por sí.

b) Es inmutable en su estructura general, pero variable en sus particularidades.

c) No es supraespacial.

d) Es simple. Esto implica dos cosas. Primera, que no es compuesta, y segunda, que no es divisible en el sentido de una suma.

e) Está estructurada de tal modo, que en lo fenomenológico es creadora de totalidad.

f) Es lábil.

g) Es, en cuanto supratemporal, individual.

h) Posee la facultad de tener en lo fenomenológico conciencia de objetos no psíquicos, y, a partir de una altura de su evolución que nos es todavía desconocida, también de algunos de sus estados como estados suyos.

4. *La sustancia de lo suprapsíquico.* Es necesario que también

corresponda a lo suprapsíquico algo sustancial. Sus propiedades especiales han de ser tales, que hagan posibles todas las relaciones ontológicas entre el alma individual y la supraalma, que hemos hecho constar. Pero en este caso no se puede hablar de conciencia

5. *El alma y el cuerpo.* Como un problema específico del dualismo se presenta la relación del alma y el cuerpo. Cabe encontrar varias soluciones. Exponemos brevemente las dos soluciones extremas y les oponemos la única que hoy parece posible.

a) *La teoría de la materia y de la forma.* Hemos indicado brevemente sus bases en una ocasión anterior, cuando hablamos de la teoría aristotélica del conocimiento. Procede, pues, también de Aristóteles y fué defendida por toda la Edad Media. Con algunas excepciones (von Hertling y otros filósofos recientes) es sostenida también por los neoescolásticos.

Según Aristóteles, la esencia una de toda sustancia consta de dos elementos sustanciales, que él llama *materia prima* y *forma sustancial.* La materia no tiene ser ni no-ser. Es algo intermedio, es pura posibilidad. Esta posibilidad no es entendida gnoseológicamente, sino como algo que existe independientemente de nosotros. Tal concepto debe expresar la absoluta indeterminación de la materia. La forma convierte esta posibilidad en la realidad de la sustancia determinada.

El alma humana es igualmente, según esta teoría, una forma sustancial. Metafísicamente considerado y prescindiendo de sus accidentes, el hombre no está compuesto, pues, de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima.

La crítica ha de considerar cada uno de los elementos por sí y su función. Me limito a unas indicaciones sobre ella, para que ella sirva de ejercicio al lector. La posibilidad no puede ser el contrapolo de una forma de realidad, sino que sólo puede descansar en las relaciones entre algo irreal y la correspondiente esfera de la realidad. Lo que hace de lo posible lo real ha de poder crear. La forma sería algo universal, cuya existencia individual sólo sería posible por medio de la materia. Con esto se roza ya la trágica dualidad de papeles de la forma, de la que hablamos en ocasión anterior.

b) *La teoría del puro influjo mutuo.* Fué defendida por primera vez por Descartes y es reiterada por algunos filósofos modernos. Según ella, está dicho *todo* lo que cabe decir sobre la relación

del alma y el cuerpo cuando se afirma que están en relación de influjo mutuo causal.

Esta teoría queda refutada ya simplemetne por el hecho de la totalidad en el cual está contenida la forma teleológica del enlace.

El primer extremo dice del alma *demasiado*; el segundo, *demasiado poco.*

c) *La teoría de la conexión de totalidad.* Con arreglo a nuestras consideraciones anteriores sobre la ontología de lo orgánico, nos encontramos obligados a decir: *la conexión del alma y el cuerpo es una conexión de totalidad.* Caractericémosla ante todo ontológicamente. Dos cosas hay en ella.

Primera. El alma construye el cuerpo. Por ende, todas las acciones causales que hay en el cuerpo sólo son medios para este fin. Por ende, el cuerpo es una expresión del alma. El cuerpo sólo es cuerpo por obra del alma.

Segunda. Lo físico sometido a la conexión de totalidad del alma ejerce reacciones sobre ésta. Una de estas reacciones consiste en que alma y cuerpo evolucionan en referencia mutua. Cierto que el alma lleva en sí la posibilidad de la evolución y de ella emana últimamente toda la fuerza impulsora de ésta. Pero el alma obtiene su diferenciación psíquica por medio de la construcción del cuerpo. Así como el hombre evoluciona corporal y espiritualmente por medio del trabajo, de igual modo evoluciona el alma por medio de su trabajo de construcción del cuerpo. Otra reacción la encontramos en que lo físico de su cuerpo pone al alma múltiples límites. Impide la evolución del individuo y de la especie más allá de límites determinados. En las perturbaciones del organismo no deja al alma imperar libremente. El alma puede llegar a ser hasta un cierto grado dependiente de las transformaciones puramente físicas de aquello que ella misma ha formado.

Estas pocas indicaciones revelan cómo la conexión de totalidad es esencialmente distinta de la conexión de influjo mutuo y mucho más íntima que ésta, y que alberga en sí posibilidades de comprensión de fenómenos que podrían causar dificultades a la psicología no materialista.

Hasta aquí, sobre la ontología de la conexión de totalidad. Esta ontología debe ser ahora traducida en metafísica. La sustancia de lo psíquico se halla estructurada de tal modo, que pueden existir las indicadas relaciones ontológicas. Este resultado lo hemos ex-

puesto ya, en su forma más general, al trazar la caracterización de la sustancia.

Problemas.

1. Intente el lector intuir y describir tan exactamente como le sea posible el *ser en el espacio* de una cosa; por ejemplo, de un tintero. 2. ¿Tiene el lugar de una cosa la misma relación con ella que sus restantes determinaciones, o acaso una relación más estrecha? 3. ¿Por qué no puede concebirse la relación causal como la relación de las variables en una función (por ejemplo, $X^2 = y$)? (Atiéndase particularmente a la relación de la función con el tiempo.) 4. ¿Tiene sentido hablar de algo *mediatamente dado?* 5. ¿Se limita la ciencia natural a *describir?* 6. El realismo ingenuo tiene que distinguir también entre lo fenomenológico y lo metafísico del mundo exterior. Intente el lector ver y formular esta distinción. 7. Trátese de intuir y expresar la distinción entre mundo fenomenológico y mundo de la apariencia. 8. El paralelismo psicofísico afirma que a todo elemento físico está coordinado un elemento psíquico, y viceversa; que entre los elementos físicos y los psíquicos coordinados a ellos sólo existe un enlace *temporal puro*; que, por el contrario, *dentro* de los elementos físico y *dentro* de los psíquicos pueden existir conexiones causales. ¿Hasta qué punto es esta teoría imposible en el plano fenomenológico? (Atiéndase al tipo de los enlaces temporales puros.) 9. ¿Hasta qué punto no es totalmente justo el empleo de la palabra *idéntico* en la teoría de la identidad? 10. La teoría de la actualidad dice que es necesario concebir los procesos psíquicos como subsistentes por sí, y que con esto se ha dicho todo lo que puede decirse sobre la esencia del alma. Búsquense *todas* las razones en contra de esta teoría. 11. ¿Por qué no puede considerarse la forma aristotélica como el factor de totalidad? 12. ¿Se encuentran también en el mundo inorgánico elementos de nuestro concepto de la teleología, y cuáles son? 13. ¿Qué nota del concepto de la sustancia de Descartes demuestra su carácter metafísico? 14. ¿Por qué no puede derivarse el principio causal de los conceptos y principios indicados? 15. ¿Por qué la relación causal no es susceptible de ser simplemente intuída?

BIBLIOGRAFÍA.—1. Historia de la metafísica. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 1924. Br. Bauch, *Das Substanzproblem in der*

griechischen Philosophie, 1910. J. Bernhart, *Metaphysik des Mittelalters (Handbuch der Philosophie herausgeg. v. A. Baeumler u. M. Schröter, Abt.* I y aparte). H. Driesch, *Geschichte des Vitalismus*[2], 1922. R. Eisler, *Geschichte des Monismus*, 1910. W. Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit (die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant)*, 1926; *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts (die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von kritischen Kant bis zur Gegenwart)*, 1930. E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, 2 Bde., 1899-900. H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental (Revista de Occidente)*; *La metafísica moderna (Revista de Occidente)*. A. Lang, *Das Kausalproblem. 1. Bd., Geschichte des Kausalproblems*, 1904. F. A. Lange, *Historia del materialismo*, Madrid, Jorro. E. Radl, *Historia de las teorías biológicas (Revista de Occidente)*. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums (Handb. d. Philos. herausg. v. Baeumler u. Schröter, Abt.* I y aparte). E. Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, 1921.

2. Exposiciones sistemáticas. B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*[4], 1930; *Die Hauptprobleme der Naturphilosophie*, 2 Bde., 1928. E. Becher, *Naturphilosophie*, 1914; *Einführung in die Philosophie*, 1929; *Erkenntnistheorie und Metaphysik (Lehrbuch der Philosophie herausgeg. von. M. Dessoir, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, 1925). Fr. H. Bradley, *Erscheinung und Wirklichkeit*, 1928. B. von Brandenstein, *Grundlegung der Philosophie*, 3 Bd., 1927. H. Driesch, *Wirklichkeitslehre*[3], 1930; *Metaphysik der Natur (Handb. d. Philosherausg. v. Baeumler u. Schröter, Abt.* II y aparte); *Metafísica*, Colección Labor. M. Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaptysik*, 1930. J. Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. P. Häberlin, *Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927. G. v. Hertling, *Vorlesungen über Metaphysik*, 1922. G. Heymans, *Einführung in die Metaphysik*[4], 1923. Sh. H. Hodgson, *The Metphysics of Experience*, 4 tomos, 1898. H. Lotze, *Metaphysik* 1879 (reimpresión de 1912 en la "Philosophische Bibliothek"). D. Mercier, *Metaphysique générale*[7], 1923. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*[3], 1921. W. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*[3], 1905; *Moderne Naturphilosophie*. 1. Bd., 1914. J. Rehmke, *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1909.

M. Schlick, *Naturphilosophie (Lehrb. d. Philos. herausg. v. Dessoir. Die Philos. in ihren Einzelgebieten*, 1925). J. M. Verweyen, *Naturphilosophie*[3], 1919. W. Wundt, *System der Philosophie*[4], 2 Bde., 1919. (Son exposiciones breves la *Metafísica* de Driesch, los *Hauptprobleme* de Bavink, las de Becher y Schlick en el *Lehrbuch* de Dessoir y las de Hertling y Verweyen. Estas dos últimas, como las obras de Mercier y Geyser, de dirección neoescolástica. Las más afines a la metafísica expuesta en esta *Introducción* son las exposiciones de Driesch y también las de Becher—cuya *Einführung* se reduce a teoría del conocimiento y metafísica—. Sobre la orientación de Lotze, Wundt y Heymans cf. pasajes anteriores de esta *Introducción*. Otswald es afín a Haeckel, sobre el cual v. la página 260. Entre las exposiciones de la la filosofía natural—en íntima relación con la ciencia natural—sobresalen las de Bavink.)

3. Obras sobre problemas especiales.

a) *Metafísica general*. H. Beggerow, *Die Erkenntnis der Wirklichkleinten*, 1922. Fr. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, 1929. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. H. Dingler, *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, 1930. J. Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923. H. Gomperz, *Weltanschanungslehre*, 2 Bde., 1905-1908. J. Hessen, *Das Kausalprinzip*, 1928. O. Janssen, *Vorstudien zur Metaphysik*, 1 Bd., 1921; 2 Bd., 1927. O. Külpe, *Die Realisierung*, 3 Bde., 1922-23. R. Kynast, *Ein Weg zur Metaphysik*, 1927. H. Maier, *Philosophie der Wirklichkeit*, 1 Bd., 1926 (4 Abschnitt, 2 u., 3 Kap.). H. E. Oberhuber, *Die Geltunsgrundlage metaphysischer Urteile*, 1928. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926 *(Erkenntnis und Arbeit)*. E. Unger, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, 1930.

b) *Metafísica de lo orgánico*. H. Conrad-Martius, *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* y *Realontologie*, 1923. J. A. Gunn, *The problem of time*, 1929. Aloys Müller, *Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie*[2], 1922. B. Russell, *Análisis de la materia (Revista de Occidente)*, 1926. J. Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925.

c) *Metafísica de lo orgánico*. L. Bertalanffy, *Kritische Theorie der Formbildung*, 1928. H. Driesch, *Philosophie des Organischen*[4], 1928 (hay traducción francesa); *Das Ganze und die Summe*, 1921. K. E. Ranke, *Die Kategorien des Lebendigen*, 1928 (3. Teil.). J. Schultz, *Die Maschintheorie des Lebens*[2], 1929. J. v. Uexküll,

Ideas para una concepción biológica del mundo (Biblioteca de Ideas del siglo XX, Espasa-Calpe): *Cartas biológicas a una dama (Revista de Occidente)*.

d) *Metafísica de lo psíquico*. L. Busse, *Geist und Körper, Leib und Seele*², 1913. R. Eisler, *Leib und Seele*, 1906. J. Geyser, *Die Seele*, 1914. M. Haubfleisch, *Wege zur Lösung des Leib-Seeleproblems*, 1930. K. Oesterreich, *Die Phänomenologie des Ich*, 1 Bd., 1910. *Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich*, 1928. R. Reininger, *Das psychophysische Problem*², 1930. Fr. Seyfert, *Psychologie-Metaphysik der Seele (Handb. d. Phil. herausg. v. Baeumler u. Schröter, Abt.* III y aparte). Cf. también las *Psicologías* de Müller y Geyser, citadas anteriormente, así como las obras sobre antropología filosófica.

CAPÍTULO VII

LOS PROBLEMAS DE LA CONCEPCION DEL UNIVERSO

Hemos llegado al límite de la filosofía y tropezamos en él con un círculo de problemas que acoge en su interior, entre otras, muchas cosas de la filosofía, pero que es algo totalmente distinto de ésta: la *concepción del universo.*

Por ser hoy más necesario que nunca ver justamente la concepción del universo y la filosofía—y en general la concepción del universo y la ciencia—en su relación, y puesto que ya conocemos la ciencia, hemos de entrar ahora un poco detalladamente en la concepción del universo. El problema no es para nosotros su contenido, sino ella misma. Expondremos, pues, la esencia de la concepción del universo, su contenido, su tipo, su estructura y su relación con la ciencia.

1. *La esencia de la concepción del universo.*

¿Qué es la concepción del universo? Según el tenor literal, es concepción del universo como conjunto de lo real cognoscible. La concepción del universo se refiere, sin duda alguna, al universo. Pero una cosa es en seguida clara. En la serie de las *ciencias* del universo no puede entrar la concepción del universo. ¿Por qué no? Porque el universo entero está entregado ya a las ciencias especiales. Todas las estructuras del universo están distribuídas ya para su estudio entre las diversas ciencias.

Es cierto que se ha discutido esto y se han aducido objetos cuya atribución a una ciencia plantea grandes dificultades. Pero se pasan por alto dos circunstancias. En primer término, surgen de

continuo, naturalmente. nuevos grupos de problemas o nuevas variantes de problemas antiguos que no siempre pueden encajarse sin más en los complejos existentes. Por otra parte, se forman del seno de las ciencias existentes, por división de ellas, otras nuevas, y, ante todo, aquellas que comprenden problemas que en sí y por sí, es decir, si se les analiza, entrarían en diversas ciencias, pero que, como síntesis *sui generis,* requieren ser tratados científicamente aparte. Todo lo que conocemos hasta aquí se deja prender en la red de las realidades ónticas que las ciencias abarcan en principio.

Así, pues, para la concepción del universo ya no queda sencillamente nada. Si la concepción del universo se refiere al universo, entonces no es una ciencia del universo. ¿Qué es entonces? ¿Qué hay aún para ella?

Sólo hay, en general, dos cuestiones que puedan plantearse acerca del universo. La primera es la *cuestión de la estructura del universo.* Empleo aquí la palabra *estructura* por *constitución* en general, a pesar de que no es totalmente justo; mas para nuestro fin nada importa. Esta cuestión es la que suscitan las ciencias especiales. La segunda cuestión es la *cuestión del sentido del universo.* Y ésta es la cuestión de la concepción del universo. Ella *ha de serlo,* puesto que no queda ninguna otra. *La concepción del universo es la respuesta a la cuestión del sentido del universo.*

No se objete que hay también posiciones frente al universo que no reconocen a éste ningún sentido. A ellas pertenece, por ejemplo, el materialismo como concepción del universo. Pero esto no se sale del marco de nuestra definición. Pues en este caso reside el sentido del universo en su carencia de sentido. La negación de un sentido del universo es también una respuesta a la cuestión del sentido del universo.

Sin embargo, hay aquí todavía un problema más profundo. ¿Es *necesario* que se suscite la cuestión del sentido? Uno de los hechos más innegables es que no sólo existe una necesidad de hacerlo, sino que el alma humana clama por la respuesta a la cuestión del sentido, la cual gira en torno a las cosas más grandes, más definitivas, más importantes para la vida. Pero me parece que con esto no se ha dicho bastante. Este apremiante anhelo es sólo la respuesta a la aprehensión de una estructura óntica, mejor dicho, es sólo la repercusión de una estructura óntica, de un estar incluído

en un orden. No es un anhelo del corazón, sino un *anhelo del ser.* Un leve destello de este anhelo del ser se nos presenta siempre que tenemos un objto aislado y percibimos cómo hay en él una apremiante tendencia, por decirlo así, a ser incluído en un complejo superior. No es sólo una tendencia cognoscitiva, sino, a la vez, como el sentimiento de una estructura óntica. El universo es igualmente un objeto aislado cuya inclusión en un orden es más importante que ninguna otra cosa. Comprenderemos por primera vez, totalmente, este complejo postrero cuando conozcamos la relación de la concepción del universo y la religión.

2. *El contenido de la concepción del universo.*

El contenido de la concepción del universo—de toda concepción del universo—está designado, en el fondo, con una sola palabra, con la palabra *Dios.* En torno a este objeto único giran mediata o inmediatamente todas las ideas de concepción del universo. En torno a este problema central se disponen todos los demás problemas comprendidos por ella: la inmortalidad, la vida, la libertad, la historia, la cultura, etc. Más adelante sabremos por qué tiene que ser así.

Ahora bien, yo no voy a exponer el total contenido de estos problemas, ni a buen seguro su solución, porque esto ya no pertenece al tema de este libro. Sólo quisiera hacer clara la naturaleza de este contenido, para preparar lo siguiente.

Cabe girar en torno a todos estos problemas también científicamente. Es como si la ciencia extendiese sus tentáculos hacia la concepción del universo. Pero las respuestas de la ciencia son míseras, raquíticas, desoladas, lamentables, frente a las respuestas de la concepción del universo.

Tomemos el problema central. Cuando se ha probado la existencia de Dios con auxilio de un principio de enlace óntico, ¿qué se tiene? Algo totalmente incoloro, abstracto, que tiene con el mundo simplemente la relación del creador. ¿Qué es esto frente al Dios de la concepción del universo?

Tomemos la inmortalidad. Quien tiene la evidencia de que lo psíquico es algo real, no podrá familiarizarse con la idea de que algo real se torne un día en nada. Pero ¿qué es la inmortalidad que así

gana, comparada con la inmortalidad de la concepción del universo?

Tomemos la libertad. Puede mostrarse sin especial dificultad que hay un libre albedrío. Pero ¿qué significa esto para el sentido de la vida y el hundimiento de ésta en la culpa, tal como los recoge en su seno la concepción del universo?

Tomemos la historia. No es difícil formular de algún modo un progreso de la historia. Pero todo ello resulta sin vida y vacío si no se añade el carácter del progreso como un camino hacia una meta, lo cual sólo puede darlo la concepción del universo.

Cosa semejante puede mostrarse de cada problema. El mismo problema se torna totalmente distinto según que sea atacado por la ciencia o por la concepción del universo. Esto radica precisamente en la diferencia entre la cuestión de la estructura y la cuestión del sentido.

Pero hagamos otra indicación. El lector ve por lo que antecede que la concepción del universo es algo totalmente distinto de lo que se llama la *imagen del universo.* La imagen del universo es la síntesis de los rasgos generales de las imágenes especiales que las distintas ciencias esbozan de su respectivo territorio. Por razones que pronto conoceremos, la imagen del universo está determinada en gran parte por la concepción del universo.

3. *El tipo de la concepción del universo.*

Después de haber definido la esencia de la concepción del universo, vamos a tratar de ver su tipo, que emana de su esencia, y de verlo siempre en comparación con el tipo de la ciencia.

1. Exteriormente—en libros, conferencias y demás cosas semejantes—, se presentan ambas, la ciencia y la concepción del universo, como conocimientos, como una suma de juicios, como saber. Pero en la realidad es su *actitud frente al saber* completamente diversa.

La ciencia es *busca* de conocimiento, de saber; la concepción del universo es *posesión* de conocimiento, de saber.

Sobre la ciencia insiste siempre el acento de la inseguridad, de la interinidad, de la probabilidad, de lo más o menos hipotético. La concepción del universo, por el contrario, es seguridad, inamovilidad; no conoce la probabilidad, ni la hipótesis.

La ciencia duda, y pregunta, y busca. La concepción del universo no duda nunca, cree; la concepción del universo no pregunta nunca, responde; la concepción del universo no busca nunca, sabe y posee. El saber del auténtico investigador es *scientia nesciendi*; el saber del hombre de la concepción del universo es *scientia sciendi*.

Dentro de la ciencia se da la conquista de una posición, pero no se da nunca la conquista de una ciencia. Dentro de la concepción del universo no se da nunca una conquista; se da la conquista de una concepción del universo como un todo. Y estas mismas conquistas están diversamente matizadas. En la ciencia hay más bien un buscar, un investigar en el objeto, un ser activo por parte del científico; en la concepción del universo, más bien una toma de posesión del hombre por la concepción del universo. En la ciencia lucha el hombre con los problemas; en la concepción del universo lucha la concepción del universo con el hombre.

También en la ciencia hay saber, o sea, posesión. Pero la posesión de la ciencia es totalmente diversa de la posesión de la concepción del universo. La posesión de la ciencia resulta más extrínseca al hombre; es un barniz, es una vestidura, llena una cámara del alma. La posesión de la concepción del universo hace presa íntimamente; es un fermento, sacia, lo llena todo. Para los sólo-científicos vale un *omnia habentes, nihil possidentes,* mientras que los hombres de la concepción del universo pueden sentirse, con los primeros cristianos, *nihil habentes, omnia possidentes.*

Por ser así, es también diverso el *padecer* en ambos. Hay un padecer por la ciencia y un padecer por la concepción del universo. Pero no hay un padecer *en* la ciencia. En cambio, sí hay un padecer en la concepción del universo. Por eso modifican muchos su pensamiento científico por razones oportunistas, mientras que una concepción del universo la modificarían sólo muy raramente o sólo exteriormente.

2. *Los contenidos de la ciencia y de la concepción del universo difieren por su "carácter de integridad".* La ciencia es siempre un fragmento, está siempre inacabada, siempre en márcha, no alcanza nunca un fin, empieza continuamente de nuevo, por decirlo así; tiene siempre delante un territorio infinito, y lo singular es que cuanto más avanza la ciencia, tanto mayor se torna este territorio en su infinitud. La concepción del universo es, por el contrario, siempre un todo acabado. Es algo concluso. No conoce vacíos, no

conoce abismos. La concepción del universo lo sabe todo. Un francés ha dicho una vez de los escolásticos, en una forma llena de ingenio y que no puede traducirse: *ils n'ignorent pas assez.* Esto no cabe decirlo nunca de la concepción del universo.

3. *Los contenidos de la ciencia y de la concepción del universo difieren completamente por el carácter de su "homogeneidad"*. La ciencia puede acoger en su seno pensamientos contradictorios. Se les tolera, porque se sabe que lo falso sucumbe por sí mismo en el curso de la investigación. La ciencia puede estar sometida tan pronto a esta tendencia, tan pronto a aquélla. Más aún, puede seguir a la vez varias tendencias, que sean total o parcialmente opuestas entre sí. Nada de esto puede la concepción del universo. La concepción del universo es siempre homogénea, porque está dominada por un solo y vasto pensamiento. Una concepción del universo puede modificarse, pero este modificarse es más bien un desarrollo orgánico, una asimilación, una adopción de una forma acabada por anticipado, tal como la planta se desarrolla también sin que se modifique su forma.

4. *Los contenidos de la ciencia y de la concepción del universo difieren respecto de su "grado de multiplicidad"*. El trabajo de la ciencia se extiende siempre a un territorio de objetos totalmente determinado, delimitado. Un territorio de objetos y una ciencia son cosas paralelas. Se reclaman mutuamente. El territorio de objetos define íntegramente la ciencia. La concepción del universo no conoce delimitación de territorio. Lo abraza todo; no hay nada que se le escape. Concepción del universo significa totalidad. Hay una ciencia filosófica, una ciencia natural, una ciencia matemática. Pero una concepción del universo filosófica o científico-natural es algo exactamente tan sin sentido como una concepción del universo matemática. Por eso es también insensato exigir de la filosofía que suministre una concepción del universo. La filosofía no lo hace, porque no puede, como tampoco lo puede la matemática o cualquier otra ciencia.

5. *La ciencia y la concepción del universo difieren por la naturaleza de su "fundamentación del contenido"*. La ciencia es una interpretación estrecha, unilateral, limitada del universo; es contemplación del universo desde el punto de vista del intelecto, desde el punto de vista del conocimiento; es desencantamiento del universo. La concepción del universo da también forma a las esperan-

zas, los deseos, los anhelos, las necesidades del sentimiento y de la vida. Nada de esto tiene en la ciencia derecho de naturaleza, pero todo ello lo tiene en la concepción del universo, porque ésta adivina, y sólo ella puede adivinarlo, que detrás hay relaciones ónticas. Nietzsche dice: todo placer quiere eternidad, quiere vasta, vasta eternidad. Científicamente, esto no es verdadero ni falso; no tiene absolutamente nada que ver con la ciencia. Pero dentro de la concepción del universo está justificado y tiene su sentido. Tales cosas no tienen dentro de la concepción del universo carácter hipotético, no tienen la nota de lo sólo-probable; son en ella absolutamente ciertas.

6. *La ciencia y la concepción del universo difieren completamente por su "destino"*. La ciencia es puramente teorética. Sin duda se ha intentado con frecuencia hacerla práctica, como ha sucedido con la lógica, con la ética. Pero todos estos intentos se basan en una comprensión deficiente. Tampoco la circunstancia de que las ciencias tengan repercusiones prácticas, como la ciencia natural en la técnica, altera en nada el hecho objetivo de que toda ciencia tiene por misión explorar estructuralmente un determinado territorio de objetos. Totalmente distinto es lo que sucede con la concepción del universo. La concepción del universo contiene, sin duda, también conocimiento. Pero este conocimiento no está ahí por su propio valor, como el conocimiento científico, sino que implica, por exigencia de su propio sentido, un remontarse por encima de sí mismo hasta hacer presa en la vida. Este hacer presa en la vida no es, pues, la mera consecuencia de una actitud en sí teorética, sino que la concepción del universo quiere por anticipado dar forma a la vida. Esto se halla implícito en su propia esencia. La concepción del universo quiere, en efecto, dar un sentido al universo y a la vida. Pero dar sentido a la vida quiere decir dar forma a la vida. Esto se encuentra tan esencialmente ligado con ella que Chesterton ha podido decir una vez: la cuestión no es, según mi convicción, si la concepción del universo que tiene un hombre ejerce alguna influencia sobre su mundo circundante, antes bien, la cuestión es si hay fuera de la concepción del universo alguna otra cosa que ejerza semejante influencia. Así, pues, la ciencia dice: *esto es así*. La concepción del universo dice: *tú debes hacer esto.*

7. *Esta diferencia en el destino funda una diferencia en los "criterios"*. Siendo la ciencia puramente teorética, no necesita sub-

sistir sino *sólo* ante el tribunal del conocimiento. La concepción del universo contiene también un saber, y este saber ha de ser, naturalmente, también verdadero o falso. Pero como la concepción del universo ha de dar a la vez, por exigencia de su propio sentido, forma a la vida, hay aún para ella otro criterio: la concepción del universo ha de subsistir ante la vida. Una concepción del universo que intelectualmente, o moralmente, o de cualquier otro modo, sea una rémora para la vida, o incluso algo contrario a la vida, no puede ser verdadera. Pues el sentido de la vida no puede ser morir. Para este caso, y sólo para éste, valen las palabras de Goethe: lo que es fecundo es lo único verdadero. Fichte ha dicho: la clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es. A la filosofía es esto poco aplicable, pero a la concepción del universo lo es íntegramente.

8. *Típicos de una concepción del universo son, finalmente, su "origen" y su "fin"*. Jamás se forja un hombre una concepción del universo; entre otras razones, no puede hacerlo ya por la sencilla de que la concepción del universo no es nada puramente mental. El hombre hereda una concepción del universo o la vive; la concepción del universo desciende simplemente sobre él. No se apodera él de la concepción del universo, sino que la concepción del universo se apodera de él. Jamás puede una concepción del universo ser refutada. Las concepciones fundamentales del materialismo, lo que el materialismo tiene de pensamiento teorético, ha sido refutado con tanta frecuencia como evidencia para toda persona medianamente culta. Pero el materialismo como concepción del universo no ha sido refutado por ello. Sigue viviendo siempre. Una concepción del universo puede morir, pero no puede ser refutada.

Esto sería, a grandes rasgos, lo típico de la concepción del universo. Todo el que tenga ojos para ver estructuras espirituales ha de conceder esto: que la ciencia y la concepción del universo son esencialmente diversas. Brotan de actitudes psíquicas del hombre completamente distintas. En el origen de la ciencia está τὸ θαῦμα, la admiración; en el origen de la concepción del universo está τὸ σέβας, la veneración

4. *La concepción del universo y la religión.*

Estos rasgos típicos de la concepción del universo reclaman una comprensión más profunda. Hay en ellos algo que hace la concepción del universo más grande, más poderosa que la ciencia, algo que la eleva a más altura que ésta. Comprendemos el tipo de la ciencia; conocemos el tipo de la concepción del universo, pero no lo comprendemos. ¿En qué dirección hay que buscar la comprensión?

La reflexión siguiente nos da una indicación. Dividimos los hombres en religiosos y no religiosos. Para los hombres religiosos se halla la concepción del universo dada con la religión, contenida en ésta. No hay para ellos una concepción del universo además de la religión. Ello no obstante, puede destacarse de la religión la concepción del universo como algo relativamente subsistente por sí, justamente como el complejo de las cuestiones que se refieren al sentido del universo. En las religiones que profesan la revelación se halla este complejo caracterizado de un modo todavía más riguroso y, por ende, todavía más independizado. Pues en estas religiones coincide con el complejo de las cuestiones religiosas, que según ellas pueden resolverse por el camino de la reflexión humana. Mas ¿qué pasa con el hombre no religioso? Basta mirar dentro del presente para encontrar confirmado mil veces que la concepción del universo es para él un sustitutivo de la religión, a veces es para él una especie de grado preparatorio, un comienzo de religión. ¿No indica ello un estrecho parentesco con ésta?

Esta indicación puede justificarse aún con razones.

1. La concepción del universo está emparentada con la religión en que ambas residen en una esfera hasta donde el pensamiento teorético por sí solo no puede conducir nunca. Por medio del pensamiento teorético no cabe llegar nunca a la cuestión del sentido.

2. Toda religión encierra necesariamente en su seno la cuestión del sentido.

3. En los mitos está contestada la cuestión del sentido largo tiempo antes que las cuestiones estructurales.

4. Ciertos fenómenos especiales de la concepción del universo

implican este parentesco. Así, por ejemplo, dentro de la concepción del universo puede haber un auténtico arrepentimiento; dentro de la ciencia, nunca.

Sometiéndonos a estas razones, hemos ligado del modo más estrecho la concepción del universo y la religión, y con esto llegamos a la más profunda esencia de la concepción del universo. *La concepción del universo y la religión están unidas por su raíz.* La fuente última, la matriz de su ser, les es común; es la intuición inmediata de los valores religiosos. Toda concepción del universo, si no es sencillamente heredada, se remonta en último término a esta intuición de los valores religiosos, pero sólo a un leve alborear, a un ligero tantear y un rápido esfumarse el valor, mientras que la posesión más plena y prolongada conduce a la religión. En sus formas más evolucionadas es la concepción del universo el intento de dar forma mental a lo intuído con el complejo entero de las actitudes humanas situadas en torno suyo. Así es toda concepción del universo, aunque sólo lo sea ligeramente y como entre sueños, una visión del mundo *sub specie aeternitatis.* Novalis ha dicho que la filosofía es nostalgia. No, no la filosofía; pero sí la concepción del universo es nostalgia.

Desde este punto de vista resulta comprensible todo lo típico de la concepción del universo. Esta es una de las pruebas de más peso en pro de la justeza de nuestra unión.

5. *El sentimiento del universo como segundo factor formativo de la concepción del universo.*

Creo, sin embargo, que la intuición de los valores religiosos no es el único factor formativo de la concepción del universo. Tiene que haber todavía un segundo factor, el cual encadene de un modo más estrecho la concepción del universo al *universo* y a la *vida.* La concepción del universo está todavía demasiado por encima de uno y otra. Este segundo factor es el *sentimiento del universo.*

Por sentimiento del universo entiendo el modo de vivir el universo y el de transformar psíquicamente esta vivencia. Ambas cosas están determinadas en lo capital: 1, por la estructura del alma de la raza; 2, por las experiencias del alma de la raza; 3, por la naturaleza. Con éstos pueden combinarse factores de una naturaleza

más individual. En el sentimiento del universo parece estar fundado también el *padecer a la concepción del universo.* Pero, ante todo, radica en él la clara indicación de que la concepción del universo es siempre un *producto colectivo,* particularmente clara si se enlaza con ella el hecho de que el individuo nace evolutivamente de la colectividad.

El camino marcha ahora así. La concepción del universo empieza, como la religión, en la intuición de los valores religiosos. Pero esta intuición de valores cesa para ella pronto. Entonces se inician dos cosas, quizá simultánea, quizá sucesivamente: primero, la fusión con un sentimiento del universo; por otra parte, la elaboración mental dentro del marco de este sentimiento del universo.

La religión y el pensamiento religioso parten también del reino de los valores religiosos. Entre todas estas cosas pueden tener lugar combinaciones, y no es necesario que la influencia de los factores de la concepción del universo sea siempre igual. Como ejemplo citaré el budismo. El budismo se encuentra en cierto modo en el camino de la concepción del universo. El factor mental pasa a segundo término. La concepción de la vida prepondera. Con esto se unen en ciertas circunstancias una auténtica religión y, acaso tan sólo en una zona espiritual superior, un poco de pensamiento religioso.

6. *Factores electivos de la concepción del universo.*

Además de los factores formativos hay *factores electivos* de la concepción del universo. Y son de doble naturaleza:

a) *Factores electivos sociales,* que eligen una concepción del universo para una zona de hombres.

b) *Factores electivos personales,* que eligen una concepción del universo para el individuo.

Estos factores se hallan caracterizados, pues, por tres cosas:

1. *Le eligen al hombre su concepción del universo,* a lo cual pueden cooperar varios.

2. La concepción del universo elegida toma el color de ellos. Así es como se produce lo que se llama erróneamente una *concepción del universo personal,* la *concepción del universo de una cla-*

se y otras cosas parecidas, que sólo son, en realidad, la elaboración de una concepción del universo llevada a cabo por la persona o por la clase.

3. En la medida en que tienen una naturaleza psíquico-espiritual, ellos mismos pueden estar determinados en parte por distintas concepciones del universo y ser también dependientes unos de otros.

En la teoría de los factores electivos de la concepción del universo entra un gran número de investigaciones modernas, incluso de aquellas que pretenden descubrir factores formativos. En ninguna de ellas se ve sino un cierto grupo de factores electivos, el cual depende de la orientación del investigador.

Dilthey es el que empezó conscientemente con estas investigaciones. En sus tipos de la concepción del universo dominan, en el fondo, los factores electivos, al lado de lo cual los tipos representan, en rigor, una mezcla harto visible de las cosas más heterogéneas. De una naturaleza muy distinta y mucho más coherente es el grupo que ha intentado recoger Jaspers en sus tipos personales: constante, lábil y demoníaco. Los tipos de valor de la persona descritos por Spranger suministran factores electivos. Kretschmer, ante todo, luego Adler, Yung y otros han aducido la constitución corporal y otros factores biológicos, los cuales también actúan, sin duda, como factores electivos, aun cuando su acción no sea, ciertamente, tan grande como se la presenta. A este orden de cosas pertenecen, en general, todas las investigaciones sobre los tipos de personas.

7. *La concepción del universo y la ciencia.*

La diversidad de esencia no impide que la concepción del universo y la ciencia tengan estrechas relaciones. En torno a estas relaciones se mueve el pensamiento de muchos espíritus de hoy. Tratan de unir ambas con el más estrecho lazo. La raíz de las ciencias residiría en la concepción del universo. Comprensible sólo sería la ciencia cuando se la remontase hasta su origen en la concepción del universo. Todo saber, se dice en la fórmula extrema de Max Scheler, es, en definitiva, *de* Dios y *para* Dios.

¿Qué decir de esta vasta distensión de la idea? A mí me parece que en todas las lucubraciones semejantes no se ha puesto en claro

la clase de acoplamiento que propiamente se piensa entre la concepción del universo y la ciencia. Desde el punto de vista puramente teorético, son posibles tres clases:

1. *El acoplamiento de necesidad objetiva.* Los dominios objetivos de la concepción del universo y de la ciencia tienen tal conexión, que la ciencia se sigue con necesidad objetiva de la concepción del universo. O se rozan al menos de tal suerte que la ciencia está determinada también esencialmente por la concepción del universo.

Pero ésta no comprende semejante acoplamiento. La concepción del universo no tiene un dominio objetivo coordinado al de la ciencia. Refiriéndose al dominio objetivo de la ciencia entera, no pregunta por la estructura, sino por el sentido. No puede, pues, haber aquí ni una inclusión de un dominio objetivo en otro, ni un contacto entre ellos.

2. *El acoplamiento funcional.* La ciencia no tiene un dominio objetivo propio, sino que forma o crea sus objetos. Su dominio de objetos es, pues, *subjetivamente determinado.* Ahora bien, como el impulso que lleva al trabajo científico emana de una concepción del universo, resulta que la formación del dominio de objetos está determinado por la concepción del universo.

La ciencia no comprende este acoplamiento. Toda ciencia, en cuanto es un proceso cognoscitivo de investigación, tiene, por necesidad de su propio sentido, un dominio de objetos, que encuentra delante de sí, pero que no forma.

Dos cosas hay, sin duda, justas en esta expresión de formar el dominio de objetos:

a) El objeto sólo es objeto por obra del conocimiento. Pero esto no quiere decir que independientemente del conocimiento no sea nada.

b) En algunas ciencias parece como si las propias ciencias formasen su objeto; así, por ejemplo, cuando la física concibe el mundo como una multiplicidad numérica. Pero esto sólo es, en realidad, un poner de relieve una estructura que el material elaborado por la ciencia posee independientemente de la ciencia.

Esta interpretación subjetivista de la ciencia es la que parece hallarse, consciente o inconscientemente, las más de las veces, en el fondo de la expresión de acoplamiento entre la concepción del universo y la ciencia.

3. *El acoplamiento histórico-psicológico.* Existe de hecho y es la base de la *función sociológica de la concepción del universo.* Sociológicamente actúa la concepción del universo en un doble modo.

a) *Inmediatamente.* La acción inmediata puede ser, a su vez, también doble.

α) *Determinación parcial del contenido.* La ciencia extrae ideas de la concepción del universo, que son productos de ésta y no son simplemente leídas en la realidad; o afirma ideas opuestas a la concepción del universo; o tolera que la concepción del universo sancione como necesarias ideas filosóficas tan sólo contingentes; o rechaza la concepción del universo; o exige cierta estructura del universo. Esta acción sólo se encuentra en gran volumen tratándose de las concepciones del universo propias de las religiones dogmatizadas. Un ejemplo típico es la filosofía medieval.

β) *Impulso.* Esta palabra dice, en realidad, demasiado poco. La concepción del universo es incentivo, móvil, principio formativo, fuerza espiritual básica, fuerza impulsora. *Contribuye* a determinar local y temporalmente la clase de ciencia que se cultivará, las partes de ella que primero se aprehenderán, el modo en que esto sucederá, las tendencias que dominarán en la ciencia, la arquitectura que tendrá el desarrollo de sus conceptos fundamentales y de sus métodos, y muchas cosas más, incluso si, en general, se cultivará o no la ciencia. Cabría decir tranquilamente: donde no hay concepción del universo, no hay ciencia. La concepción del universo influye profundamente en la actitud psíquica espiritual frente a la ciencia y su cultivo. La intensidad de esta influencia depende, primero, de la naturaleza, la profundidad, la vida de la concepción del universo, y segundo, del modo como la persona es presa de ella y a ella reacciona.

b) *Mediatamente,* apartando obstáculos que han impedido hasta el momento la aprehensión de relaciones objetivas de la realidad.

Las más de las veces lo que sucede *no* es que una concepción del universo provoque y excite pensamientos científicos que no expresan una relación objetiva de la realidad, y que son íntegramente productos de la concepción del universo. Es más bien esto otro: que la concepción del universo es con gran frecuencia la culpable de que aparezca, o mejor, de que pueda aparecer *justamente este* pensamiento científico (aprehensor de una relación objetiva de

la realidad) *justamente ahora* y *justamente aquí*. Un ejemplo aclarará esto. En la concepción medieval del universo tenía también la naturaleza un puesto. También la Edad Media poseía el sentido de la naturaleza. Pero veía ésta exclusivamente a la luz de la Divinidad, como una emanación de la belleza y la omnipotencia del Creador. La sabiduría y el poder de éste dominaba y gobernaba, por decirlo así, la naturaleza. Cuando la concepción medieval del universo se tornó indiferente en el Renacimiento, cuando surgió una desdivinización del mundo, por decirlo así, fué cuando entró por primera vez en el círculo visual la estructura del universo y sus leyes. La idea de las leyes universales de la naturaleza no ha nacido de un espíritu antirreligioso, ni fué afirmada contra la religión, en modo alguno, sino que el paso de lo religioso a segundo término significaba de suyo, por decirlo así, un despojar de sus velos a la naturaleza, e hizo visibles por vez primera las leyes de ésta.

Esta escueta solución teorética no se realiza de un modo tan preciso, naturalmente, en la vida histórica real. Y no se realiza así porque, primero, todas las relaciones expuestas se hallan entretejidas unas con otras, y porque, segundo, tiene también su influencia todo un conjunto de factores que no conducen a la solución. Toda imagen científica del universo es una mezcla de verdad, errores y desviaciones. Las imágenes del universo o partes de ellas, están acopladas con frecuencia sólo por razones puramente históricas, no por razones objetivas, a una concepción del universo. Toda concepción del universo encierra en sí o en su desarrollo—y para su desarrollo se utilizan siempre ideas no pertenecientes a la concepción del universo—parcialidades y falsedades. La concepción del universo y la ciencia coexistían primitivamente indivisas en el mito. En todas estas cosas humanas y otras radica el que la concepción del universo y la ciencia marchen a través de la historia, acopladas de un modo mucho más estrecho del que deberían teoréticamente.

En particular, lo dicho vale también para la filosofía. La filosofía es hasta hoy filosofía de la concepción del universo. En la Antigüedad era incluso *todavía* menos ciencia pura. *Históricamente* existen, pues, todos los productos mixtos concebibles; filosofía como concepción del universo, concepción filosófica del universo, filosofía religiosa, religión filosófica y cuanto además pueda haber.

El resultado final de nuestras consideraciones sobre la ciencia y la concepción del universo puede verse en dos ideas. En primer término, toda ciencia tiene necesariamente su dominio de objetos propios; sin esta ley de la verdad, como dice Spranger, sin esta *ley del objeto*, como yo preferiría decir, no hay ciencia, sino sólo relativismo. Dentro del marco de esta ley puede encajarse todo acoplamiento histórico de la ciencia y la concepción del universo. Podemos, pues, admitir sin reserva alguna todo lo que enseña la interpretación moderna de la estrecha unión entre la ciencia y la concepción del universo, sin que por ello necesitemos renunciar al antiguo ideal de la ciencia. En segundo lugar, *no tiene razón* Lotze con la ya famosa sentencia al comienzo de su *Microcosmos*. La antigua discusión "entre las necesidades del espíritu y los resultados de la ciencia humana" se apacigua pensando que ambos tienen razón en sus dominios respectivos, y como conclusión de la ciencia filosófica se nos exige *no* renunciar a "aquellos elevados ensueños del corazón que quisieran saber al orden del universo dotado de una forma distinta y más bella de la que puede ver la mirada imparcial de la observación".

BIBLIOGRAFÍA.—1. Obras históricas. S. Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*[19], 1930. K. Joël, *Wandlungen der Weltanschauung*, 1. Bd., 1928; 2. Bd., 1930.

2. Obras sistemáticas. W. Dilthey, *Weltanschauungslehre (Ges. Schriffen* Bd. 8.), 1931. Ernst, *Die Weltanschauung und ihre Problematik*, 1930. R. Eucken, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Jorro. K. Groos, *Der Aufbau der Systeme*, 1924. A. A. Grünbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen*, 1925. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung*[3], 1925. C. G. Yung, *Psychologische Typen*[3,4], 1921. Fr. Klimke, *Die Hauptprobleme der Weltanschauung*, 1910. E. Kretschmer, *La estructura corporal y el carácter*, Madrid, Editorial España; *Genio y figura* (artículo en *Revista de Occidente)*. R. Kynast, *Ein Weg zur Metaphysik*, 1927. A. Liebert, *Geis und Welt der Dialektik*, 1. Bd., 1929. Th. Litt, *Wissenschaft, Billdung, Weltanschauung*, 1928. H. Lotze, *Mikrokosmos*, 3. Bd.[5], 1909. H. Rickert, *Weltanschauung*, 1922. E. Spranger, *Lebensformen*[7], 1930. F. Weinhandl, *Ueber das ausschliessende Symbol*, 1922. *Probleme der Weltanschauungslehre. Herausg. v. E. Rothacker*

(*Reichls Philos. Almanach*, 4. Bd., 1927). Cf. también la bibliografía sobre *Antropología filosófica* y sobre *Filosofía del Espíritu*, especialmente los trabajos de Heidegger, Leisegang, Rothacker, Scheler.

CONCLUSIÓN

DE LA ESENCIA DE LA FILOSOFIA

1. *Concepto y naturaleza de la filosofía.*

Nos habíamos propuesto repetir al final la pregunta de los preliminares: ¿qué es filosofía?

Recordando el camino recorrido, vemos fácilmente esto: si es filosofía todo lo que hemos expuesto en concepto de tal, entonces la filosofía no tiene un objeto *unitario*. Dos tipos de objetos son, ante todo, los que encontramos en ella: primero, los valores (en la lógica, teoría del conocimiento, ética, estética, filosofía de la religión); segundo, lo suprasensible (en la metafísica). A esto acaso habría que agregar aún los objetos de la ontología. Todos estos objetos son tan diversos, que sobre ellos, tomadas las cosas con rigor, no puede edificarse *una* ciencia. Sería necesario preguntar, pues, por los tipos de objetos que, entre todos ellos, se prefiera considerar como objeto de la filosofía.

Si se accede a hacer esta pregunta, entonces vuelve a hallarse la filosofía ante uno de esos períodos de despliegue que ha recorrido ya repetidas veces. Vuelve a tener que separar de su seno algo. ¿Qué será esto? Una dirección de hoy tiene por filosofía solamente las ciencias de los valores. Yo dudaría de que la evolución transcurra en este sentido. Antes creo que se separen un día de la filosofía las ciencias de los valores bajo este nombre.

Pero también cabe considerar la situación de un modo totalmente distinto. Además de las ciencias *nacidas*, o sea de aquellas que están definidas por el tipo de *una* esfera de objetos o una subesfera, hay también ciencias *prácticas*. Con esto no se alude a la práctica de la vida, sino a la práctica del pensamiento, y a ciencias que se han destacado históricamente y se han mostrado como

necesarias en el pensamiento efectivo, pero que aprehenden objetos de diversas esferas. No parece excluída por anticipado la posibilidad de dar también de esta suerte a la filosofía un objetivo en cierto modo unitario. Limitémonos aquí a indicar esta posibilidad. Para encontrar una fórmula definitiva de este género, está la cosa todavía demasiado oscura. Provisionalmente hemos de contentarnos con que las distintas esferas sean determinables de un modo exacto, y esto es ya también algo de valor.

Todavía sobre una cosa más estamos ahora en claro, a saber: que la filosofía no es una ciencia oculta a la que sólo tengan acceso los iniciados. Anchos círculos tienen hoy esta actitud frente a la filosofía. Culpa de ello la tiene en una pequeña parte el lenguaje de los filósofos, que ciertamente debería ser algo más puro. Culpa de ello la tienen, en una parte mucho mayor, los problemas de la filosofía, la cual ve con pleno derecho, detrás de muchas cosas, habituales cuestiones que resultan abstrusas para el hombre medio. Culpa de ello la tienen en su mayor parte la creencia de que filosofar quiera decir hacerse algunas ideas generales, creencia que han contribuído a despertar filósofos, pero, ante todo, no-filósofos filosofantes. Es cierto, los imaginativos, los sentimentales, los fanáticos, los místicos y los espíritus poéticos serán siempre, hasta un cierto grado, enemigos de la filosofía. A causa de su contextura psíquica apenas pueden hacer otra cosa, y encima, todos ellos creen en el mito de la filosofía-concepción del universo. Naturalmente, la filosofía debe seguir su camino sin preocuparse de tal modo de apreciar las cosas.

Finalmente, hay ahora una tercera cosa más clara que todas, a saber: que la filosofía es *ciencia*, es auténtica, rigurosa ciencia. Quien haya avanzado seriamente en unión con las consideraciones que hemos hecho, lo habrá experimentado así en su propio espíritu, y no incurrirá nunca en la necedad de tantos científicos sin formación filosófica, que creen poder sacudirse de encima la filosofía.

2. *La filosofía y la vida.*

Estamos ahora en situación de enjuiciar una exigencia que justamente en esta última época se repite hasta la saciedad: la filosofía tiene que acercarse a la vida; está llamada a actuar como di-

rectora en el pensar y en el obrar del individuo, y también a decir la última palabra en el orden de las cosas políticas y sociales.

El lector ve fácilmente lo que aquí se confunde. Aquí se toma la filosofía en el sentido de concepción del universo. La concepción del universo es quien debe y tiene que hacer todo lo exigido en el párrafo anterior, no la filosofía. La filosofía no tiene tampoco una misión educadora distinta de la de cualquier otra ciencia. *Teoréticamente están todas las ciencias en igual relación con la vida.* Precisamente porque son un proceso de conocimiento investigador, y porque por ello sólo pueden decir cómo son las cosas, pero no lo que deber hacer el hombre. Naturalmente, por medio de este proceso de conocimiento y de investigación educan ya todas, las unas más, las otras menos.

No se me comprenda erróneamente. Si niego a la filosofía la misión de directora en la vida, no por ello trato de hacer del mundo y de la vida mero objeto de una actividad material. No, lo que se pide a la filosofía es absolutamente necesario. Sólo que es llevado a cabo por otros factores, no por ella.

Hay, sin embargo, algo justo en el pedir la aproximación de la filosofía y la vida, a saber, lo que ya subrayamos en las consideraciones preliminares que la filosofía deje a los muertos sepultar sus muertos y que ella ataque los problemas vivos que mueven el presente. Este libro ha intentado instalarse dentro de la vida filosófica de hoy. Acaso estimule al uno y al otro de los que lo estudien a adentrarse en los nuevos territorios inexplorados que él señala. En el fondo, el conjunto de la filosofía sigue extendiéndose ante nosotros tan infinitamente vasto como un día se extendiera la ciencia ante Newton, cuando éste decía que se encontraba como un niño que jugara con conchas a la orilla del mar.

APÉNDICE

OTROS MEDIOS PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA

VOY a indicar aún al lector algunos medios que además de las obras sistemáticas pueden ser necesarios y útiles para un estudio más amplio de la filosofía.

Advirtamos por anticipado que todo el que necesite bibliografía debe acudir, en primer término, al *Ueberweg* y a los *Literarische Berichte* que se citan a continuación.

I. Exposiciones de la historia de la filosofía.

A) *Toda la historia.*

1. Pequeña introducción. J. Cohn, *Los grandes pensadores,* Colección Labor (es una "introducción histórica a la filosofía"; trata sólo Sócrates y Platón, Descartes y Spinoza, Kant y Fichte).

2. Manuales. E. Brehier, *Histoire de la philosophie,* 2 tomos, París, Alcan. A. Messer, *Historia de la filosofía,* 5 tomos, *Revista de Occidente.* K. Vorländer, *Historia de la filosofía,* 2 tomos, Madrid, Beltrán. A. Weber, *Historia de la filosofía europea,* Madrid, Jorro. Windelband, *Lehrbuch des Geschichte der Philosophie* (la única obra hasta el presente que trata la historia de la filosofía en su integridad como una historia de los problemas filosóficos).

3. Colección de monografías. *Los grandes pensadores, Revista de Occidente* (en 3 tomos y en fascículos, comprendiendo cada uno dos o tres pensadores).

4. Gran tratado. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 1. Bd.[12], 1926; 2. Bd.[11], 1928; 3. Bd.[12], 1924; 4. Bd.[12],

1923; 5. Bd.[12], 1928 (los cuatro primeros tomos, con las más amplias indicaciones bibliográficas; el tomo 5, dedicado a la filosofía contemporánea no alemana, no está a la altura de los cuatro primeros).

B) *Filosofía india.*

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, tomo I, 1922. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1. Bd. (en 3 partes), 1919-20. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 tomos, 1923-27.

C) *Filosofía antigua.*

Manual. L. Robin, *El pensamiento griego*. Editorial Cervantes, Barcelona.

Grandes tratados. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1. Bd.[4], 1922; 2. Bd.[4], 1925; 3. Bd.[3], 1930 (hoy traducción francesa de 1904-1910). E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1. Teil [7 u. 6], 1923-20; 2. Teil [5 u. 4], 1922-21; 3. Teil[5], 1923 (en seis tomos).

D) *Filosofía medieval.*

Pequeñas introducciones. E. Gilson, *La philosophie au moyen-age, Collection Payot*. M. Grabmann, *La filosofía medieval*, Colección Labor.

Tratados. M. Grabmann, *Die Geschite des scholastischen Methode*, 2. Bde., 1909-11. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[5], 2 tomos, 1924.

E) *Filosofía moderna.*

Pequeñas introducciones. L. Busse, *Concepción del universo según los grandes filósofos modernos*, Colección Labor. R. Falkenberg, *Historia de la Fisolofía alemana desde Kant*, Madrid, Suárez.

Tratados. J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 3. Bde.; re-

impresión, 1. Bd., 1931. R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*[9], 1927. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10. Bd.[2-5], 1908-1923. H. Höffding, *Historia de la filosofía moderna*, 2 tomos, Madrid, Jorro. Fr. Jödl, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1924. W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*[7-8], 2. Bde., 1922.

F) *Filosofía contemporánea.*

Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 tomos, 1934. Groethuysen, *La filosofía alemana desde Nietzsche*, Madrid. Gurvitsch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Madrid, Aguilar. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929. Höffding, *Moderne Philosophen*, 1905. Leisegang, *Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1927. Messer, *La filosofía actual (Revista de Occidente)*. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhundert*, 1922. Muirhead, *Contemporary British Philosophy*, 1924. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*[3], 1926. Perry, *Present philosophical Tendencies*, 1919. Ruggiero, *La filosofía contemporánea*, 1920 (en italiano).

Más bibliografía histórico-filosófica, sobre períodos menores y filósofos aislados, en el *Grundriss* de *Ueberweg*.

II. Traducciones de obras filosóficas.

Aparte alguna traducción suelta, hay traducciones de obras de los grandes filósofos clásicos en colecciones especiales como la *Biblioteca Económica Filosófica*, la *Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros* (Suárez), la *Biblioteca Filosófica de Autores Españoles y Extranjeros* (Reus), la *Biblioteca Científico-Filosófica* (Jorro), la *Nueva Biblioteca Filosófica* (Espasa-Calpe), y generales como la *Colección Universal* (Espasa-Calpe). Las traducciones de obras de los filósofos contemporáneos han sido citadas en lugares anteriores.

Refiriéndonos con algún detalle a los más grandes filósofos, de Platón y Aristóteles, hay, además de las traducciones de D. Patricio de Azcárate, traducciones recientes en la *Nueva Biblioteca Fi-*

losófica citada. En esta misma colección, las *Enéadas*, de Plotino. Para éste y para Platón es preferible acudir a las traducciones francesas de la *Colección Budé*. La *Metafísica* y el *Tratado del alma* de Aristóteles han sido traducidas recientemente al francés por Tricot. El *Discurso del Método* y las *Meditaciones metafísicas, de Descartes*, están traducidas por D. Manuel G. Morente, en un tomo de la *Colección Granada*. De la *Etica*, de Spinoza, hay traducciones francesas, publicadas por las casas Flammarión y Garnier (ésta con el texto latino). El *Nuevo sistema de la naturaleza*, la *Monadología* y los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, de Leibnitz; los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, de Berkeley, y el *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume, están publicados en la *Colección Universal*. De Kant están traducidas al español las principales obras: las tres *Críticas*, por D. Manuel G. Morente (Suárez); la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, por el mismo *(Colección Universal)*; los *Prolegómenos*, por D. Julián Besteiro (Jorro). De Fichte y Hegel hay traducciones en varias de las colecciones al principio citadas. De Hegel hay, además, las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, publicadas por la *Revista de Occidente*. Entre las traducciones filosóficas españolas, escasas en número y no siempre aceptables por la calidad, descuellan las magistrales de Kant, por el señor Morente.

Las ediciones originales están indicadas en el *Grundriss de Ueberweg*.

Antologías. Fouillée, *Extraits des grands philosophes*. Dessoir-Menzer, *Philosophisches Lesebuch*. Feldmann, *Schule der Philosophie*.

III. Diccionarios filosóficos.

M. Arnáiz y B. Alcalde, *Diccionario Manual de Filosofía*, Madrid, Voluntad.

R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffen*[4], 1. Bd., 1927; 2. Bd., 1929; 3. Bd., 1930; *Handwörterbuch der Philosophie*[2], 1922. *Philosophen-Lexikon*, 1912. E. Goblot, *Vocabulario filosófico*, Madrid, Aguilar. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 tomos y suplemento. *Dictionnary of Philosophy and Psychologie*, ed. by J. Baldwin, new. ed., tomo I, 1925; tomo II, 1920.

IV. REVISTAS FILOSÓFICAS.

a) Francesas:
Archives de Philosophie (católica).
Bulletin de la Société Française de Philosophie.
Les Etudes Philosophiques.
Revue de Metaphysique et de Morale.
Revue de Philosophie (católica).
Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (positivista).
Revue Thomiste.

La orientación fundamental y general es contra el positivismo y en favor de la metafísica, con la excepción natural.

b) Belgas:
Revue Neó-Scholastique de Philosophie.
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (católica).

c) Suiza:
Revue de Théologie et de Philosophie.

d) Italianas:
Giornale Critico della Filosofia Italiana.
Rivista di Filosofia.
Rivista di Filosofia neo-scolastica.

e) Rumana:
Revista de Filosofie.

f) Inglesa:
Mind.

¿En qué consistirá el que los ingleses no tengan una sola revista de filosofía científica y pura? La citada es a la vez de filosofía y psicología.

g) Norteamericanas:
The International Journal of Ethics.
The Journal of Philosophy.
The Monist.
The Philosophical Review.
The New Scholasticisme.

h) Alemanas:
a) Científicas:
Archiv für Geschichte der Philosophie.

Blätter für Deutsche Philosophie (órgano de la *Deutsche Philosophische Gesellschaft*, trata con predilección los problemas modernos y de concepción del universo).

Erkenntnis (fundada por cultivadores de la ciencia natural filosofantes, positivismo extremo).

Forum Philosophicum (internacional, hasta ahora sin un carácter filosófico especial).

Grundwissenschaft (órgano de la Escuela de Rehmke).

Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung (órgano de la Fenomenología).

Kantstudien (fundada por la Kantgesellschaft, trae trabajos de toda dirección).

Der Leuchter (orientada casi totalmente hacia la concepción del universo y de la vida).

Logos (órgano de la filosofía de los valores y direcciones afines).

Philosophische Hefte (se consagra especialmente a los problemas científicos modernos).

Philosophisches Jahrbuch (católica).

Philosophischer Weltanzeiger (trata de abrir la vía a una inteligencia internacional).

β) Más populares:

Der Philosophische Unterricht (en favor del papel de la filosofía en la enseñanza).

Philosophie und Schule (el mismo fin que la anterior).

Philosophie und Leben (trata de acercar la filosofía a la vida).

Publican también trabajos filosóficos las revistas filosóficas y literarias. Es lo que sucede en España, donde no existe una revista filosófica pura de importancia. Las revistas españolas más interesantes filosóficamente son la *Revista de Occidente, Cruz y Raya, Criterion, La Ciencia Tomista, Religión y Cultura, Razón y Fe.* Las cinco últimas son expresamente católicas, y las tres últimas, órganos de sendas órdenes religiosas (dominicos, agustinos, jesuítas).

V. Bibliografías filosóficas.

Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie, herausgegeben von A. Hoffmann. Aparecen en cuadernos, con intervalos irregulares, desde 1923, y traen, además de reseñas críticas, la

bibliografía más completa de la literatura filosófica alemana y extranjera (libros, trabajos de revistas, tesis, etc.).

Philosophie, Psychologie, Pädagogik, indicador mensual de todas las novedades del mercado de libros alemán y extranjero (Leipzig, J. A. Barth).

Philosophischer Hand-Katalog, herausgegeben von den deutschen Verlegern phisolophischen Schriftums (Leipzig, F. Meiner). Catálogo de las publicaciones filosóficas de la mayor parte de las editoriales alemanas.

FIN

ÍNDICE

Págs.

Págs.

Págs.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

OBRAS PUBLICADAS

Victoria Ocampo: *De Francesca a Beatrice*, 2.ª edición. Con un epílogo de José Ortega y Gasset * 6 ptas.
Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* * 5 ptas. (**)
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* * 5 ptas. (*)
» *Cultura femenina y otros ensayos* * 12 ptas.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* * 7 ptas. (*)
A. Schulten: *Tartessos* * 12 ptas.
G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* * 10 ptas. (*)
Bernard Shaw: *Santa Juana.* (Crónica dramática.) * 6 ptas. (*)
Eugenio d'Ors: *Mi Salón de Otoño* * 6 ptas. (*)
E. Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* (1.ª serie) * 6 ptas.
» *Figuras del mundo antiguo* (2.ª serie) * 5 ptas.
K. Dieterich: *Figuras bizantinas* * 5 ptas.
F. Crommelynck: *El estupendo cornudo.* Farsa en tres actos * 4 ptas.
Gerardo Hauptmann: *La prodigiosa Isla de las Damas.* (Historia de un archipiélago imaginario.) * 8 ptas.
Alfonso Paquet: *Roma o Moscú* * 4 ptas.
A. von Salis: *El arte de los griegos* (con 65 fotograbados) * 20 ptas.
Franz Roh: *Realismo mágico (Post-expresionismo)* * 12 ptas.
G. Cunninghame Graham: *Santa Teresa* * 30 ptas.
G. Worringer: *El arte egipcio* (con 29 láminas), en rústica, 10; en tela, 13 ptas.
G. Pittaluga: *El vicio, la voluntad, la ironía* * 4 ptas. (*)
Waldo Frank: *Redescubrimiento de América*, 2.ª edición * 10 ptas.
» *España virgen*, 2.ª edición * 9 ptas.
» *Primer mensaje a la América hispana* * 10 ptas.
E. Husserl: *Investigaciones lógicas* * Cuatro tomos, en rústica, a 10 ptas. cada tomo. En tela, dos tomos, 45 ptas.
J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media* (dos tomos); cada uno 10 pesetas.
W. Brand y M. Deutschbein: *Introducción a la filosofía matemática* * 6 ptas.
Soren Kierkegaard: *El concepto de la angustia* * 7 ptas.
Teodoro Celm: *El idealismo fenomenológico de Husserl* * 10 ptas.
Guillermo Schapp: *La nueva ciencia del Derecho* * 10 ptas.
Radl: *Historia de las teorías biológicas* (dos tomos) * 35 ptas.
Bertrand Russell: *Panorama científico* * 8 ptas.
Bonn: *Prosperity* * 6 ptas.
Hugo Obermaier: *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad* * 15 ptas. (**)

Las obras señaladas con un asterisco (*) están completamente agotadas; las señaladas con dos (**) están a punto de agotarse.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

Teodoro Litt: *La ética moderna* • 11 ptas.
Alois Dempf: *Filosofía de la cultura* • 10 ptas.
Hans Roger Madol: *Godoy, el primer dictador de nuestro tiempo* • 14 ptas. (con ocho fotograbados).
A. Eddington: *La expansión del Universo.* • 5 ptas.
Othmar Spann: *Filosofía de la sociedad* • 11 ptas.
Tor Andrae: *Mahoma* • 9 ptas.
Carlos Vossler: *Lope de Vega y su tiempo* • 16 ptas.
Juan Teófilo Fichte: *Los caracteres de la edad contemporánea* • 11 ptas.
Obras de Schopenhauer: *Sobre la libertad humana* • 6 ptas.

MUSAS LEJANAS

I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* • 6 ptas. (*)
II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto.* (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) • 5 ptas. (*)
III. *Cuentos populares de China* • 5 ptas. (*)
IV. P. Tuffrau: *La leyenda de Guillermo de Orange* • 5 ptas.
V. P. Walters y C. Petersen: *Leyendas heroicas de los germanos* • 5 ptas.
VI. *El cantar de Roldán* • 5 ptas. (**)
VII. *Veinte cuentos de la India* • 5 ptas. (**)
VIII. Pedro Salinas: *Poema de Mio Cid*, 2.ª edición • 6 ptas.
IX. *Cuentos Malayos* • 5 ptas.
X. *Cuentos de la Edad Media* • 5 ptas. (*)
XI. *Trece fabliaux franceses* • 4 ptas.
XII. *Cuentos y leyendas de la vieja Rusia* • 5 ptas.
XIII. *Leyendas polacas* • 4 ptas
XIV. *Chung-Kuei, domador de demonios* • 6 ptas.

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Meditaciones del Quijote. Vol. I; 2.ª edición • 5 ptas. (*)
Personas, obras, cosas, 2.ª edición • 6 ptas. (*)
El Espectador, núm. I, 3.ª edición • 5 ptas. (*)
El Espectador, núm. II, 3.ª edición • 5 ptas. (*)
» núm. III, 2.ª edición. • 5 ptas. (*)
» núm. IV, 2.ª edición • 5 ptas. (*)
» núm. V, 2.ª edición • 5 ptas.
» núm. VI • 5 ptas. (*)
» núm. VII, 2.ª edición • 5 ptas.
» núms. I, II y III, nueva edición • 10 ptas.
» núm. VIII • 5 ptas.
(*La deshumanización del arte* • 5 ptas. (*))

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

Las Atlántidas * 10 ptas. (*)
Espíritu de la letra * 5 ptas. (*)
Tríptico. I. Mirabeau o el Político * 3 ptas. (*)
» II. Dinámica del tiempo (en prensa).
» III. Paisaje con una corza al fondo (en prensa).
España invertebrada, 4.ª edición, encuadernada.
Vieja y nueva política, 2.ª edición * 2,50 ptas. (*)
El tema de nuestro tiempo, 2.ª edición * 6 ptas. (*)
Kant * 2 ptas. (**)
La rebelión de las masas, 4.ª edición * 9 ptas.
Misión de la Universidad * 3 ptas. (*)
La redención de las provincias * 5 ptas. (**)
Rectificación de la República * 4 ptas.
Goethe desde dentro * 7 ptas.
La Reforma Agraria y el Estatuto catalán. (Discursos pronunciados en las Cortes Constituyentes por don Juan Díaz del Moral y don José Ortega y Gasset.) * 4 ptas.

MANUALES DE FILOSOFÍA

I. A. Pfänder: *Lógica* * 12,50 ptas.
A. Müller: *Introducción a la filosofía* * 12 ptas.
» *Psicología* * 12 ptas.
J. Hessen: *Teoría del conocimiento* * 5 ptas.
Heinz Heimsoeth: *La metafísica moderna* * 14 ptas.

LOS FILÓSOFOS

I. Hermann Siebeck: *Aristóteles* * 5 ptas.
II. Samuel Saenger: *Stuart Mill* * 6 ptas.
III. Harald Höffding: *Kierkegaard* * 5 ptas.
IV. Otto Gaup: *Spencer* * 5 ptas.
V. Paul Barth: *Los estoicos* * 8,50 ptas.
VI. J. Mehlis: *Plotino* * 5 ptas.
VII. Jorge Stieler: *Malebranche* * 5 ptas.
VIII. Harald Höffding: *Rousseau* * 5 ptas.
IX. Heinz Heimsoeth: *Fichte* * 9 ptas.
X. W. Moog: *Hegel y la escuela hegeliana* * 17 ptas.
XI. F. Tönnies: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes* * 9 ptas.
XII. P. Petersen: *Guillermo Wundt* * 9 ptas.
XIII. Abraham Hoffmann: *Descartes* * 5 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

XI. Conde H. Keyserling: *El mundo que nace*, 3.ª ed. • 5 pesetas.
XII. F. Bendixen: *La esencia del dinero* • 4 ptas.
XIII. Francisco Brentano: *Psicología* • 5 ptas. (*)
XIV. Lothrop Stoddard: *La rebeldía contra la civilización* • 7 ptas.
XV. Jorge Simmel: *Sociología*. Tomo I • 5 ptas. (*)
» » Tomo II • 3,50 ptas.
» » Tomo III • 5 ptas.
» » Tomo IV • 3,50 ptas.
» » Tomo V • 4 ptas.
» » Tomo VI • 5 ptas.

Se ha editado también en dos tomos.

XVI. F. Brentano: *El origen del conocimiento moral* • 3,50 pesetas.
XVII. Max Scheler: *El resentimiento en la moral* • 6 ptas. (*)
XVIII. Hans Driesch: *La teoría de la relatividad y la filosofía* • 3 ptas.
XIX. A. Messer: *El realismo crítico* • 3,50 ptas.
XX. C. G. Yung: *Lo inconsciente* • 6 ptas. (*)
XXI. Fr. Nölke: *La evolución del Universo* • 7,50 ptas.
XXII. H. Leininger: *La herencia biológica* • 4 ptas. (*)
XXIII. Karl Haeberlin: *Fundamentos de Psicoanálisis* • 4 pesetas. (*)
XXIV. Ernst Kretschmer: *La histeria* • 5 ptas.
XXV. A. S. Eddington: *Estrellas y átomos* • 6 ptas.
XXVI. W. Sombart: *Lujo y capitalismo* • 7 ptas.
XXVII. H. Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* • 12,50 ptas.
XXVIII. Bertrand Russell: *Análisis de la materia* • 13 ptas.
XXIX. Eduardo Spranger: *Psicología de la edad juvenil* • 13 pesetas. (*)
XXX. Hans Meinhold: *Sábado y domingo* • 5 ptas.
XXXI. Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos* • 5 pesetas. (*)
XXXII. David Katz: *El mundo de lass ensaciones táctiles* • 12 ptas.
XXXIII. Pablo Krische: *El enigma del matriarcado* • 10 ptas.
XXXIV. Balduin Schwartz: *Psicología del llanto* • 4 ptas.
XXXV. A. Pfänder: *Fenomenología de la voluntad* • 8 ptas.
XXXVI. Hans Reichenbach: *Átomo y cosmos* • 9 ptas.
XXXVII. Allen Raymond: *¿Qué es la Tecnocracia?* • 5 ptas.
XXXVIII. Arthur March: *La física del átomo.* • 12 ptas.

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

BIBLIOTECA DE HISTORIOLOGIA

I. **Hegel:** *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal.* **Dos tomos ✦ 13 ptas. cada tomo.**

II. **Richard Peters:** *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico* **✦ 8 ptas.**

III. **Juan Teófilo Fichte:** *Los caracteres de la edad contemporánea* **✦ 11 ptas.**

HISTORIA BREVE

Arturo Rosenberg: *Historia de la República romana* **✦ 6 ptas.**
Enrique Finke: *La mujer en la Edad Media* **✦ 5 ptas.**
Eduardo Schwartz: *El emperador Constantino y la Iglesia cristiana* **✦ 6 ptas.**
Harold Lamb: *Genghis Khan, emperador de todos los hombres* **✦ 8 ptas.**

CUADERNOS DE POLÍTICA

I. **Godehard J. Ebers:** *Derecho eclesiástico del Estado ✦ La naturaleza jurídica de los bienes afectados al culto oficial* **✦ 4,50 ptas.**

II. **J. Laski:** *Introducción a la política* **✦ 4 ptas.**

III. **José Ortega y Gasset:** *Rectificación de la República* **✦ 4 ptas.**

IV. **Alfredo Weber:** *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* **✦ 5 ptas.**

LIBROS DE POLÍTICA

I. **Charlotte Lutkens:** *El Estado y la sociedad en Norteamérica* **✦ 8,50 ptas.**

II. **Paul Haensel:** *La política económica de la Rusia soviética* **✦ 8,50 ptas.**

LIBROS ROMÁNTICOS

Goethe: *Penas del joven Werther* **✦ 5 ptas.**
» *Pensamientos* **✦ 4 ptas.**
E. Heine: *Noches florentinas y Espíritus elementales* **✦ 5 ptas.**

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA PRIMERA EDICIÓN DE ESTE LIBRO EN LOS TALLERES TIPOGRÁFICOS DE GALO SÁEZ, MESÓN DE PAÑOS, 6, MADRID, EL DÍA 30 DE SEPTIEMBRE DE 1931

